Jesús Adrián Escudero

Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser

Una articulación temática y metodológica de su obra temprana

Herder

Jesús Adrián Escudero

HEIDEGGER Y LA GENEALOGÍA DE LA PREGUNTA POR EL SER

Una articulación temática y metodológica de su obra temprana

Herder

HEIDEGGER
Y LA GENEALOGÍA DE
LA PREGUNTA
POR EL SER

Diseño de la cubierta: Claudio Bado

ISBN: 978-84-254-2696-4

Imprenta: Reinbook
Depósito legal: B-33.228-2010

Printed in Spain – Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

A mi querido hijo Eric,
fuente de inspiración y brújula de mi vida.

A mis padres,
en agradecimiento por su integridad y honradez.

For Cindy.
Thanks for showing me the path of love and friendship.

ÍNDICE

El apéndice de este título puede descargarse de forma gratuita desde la ficha del libro en nuestra página web: www.herdereditorial.com.

AGRADECIMIENTOS

El presente libro reúne los esfuerzos de varios años de dedicación al estudio de la obra temprana de Heidegger, estudio que se remonta a una larga estancia de investigación durante el semestre de invierno de 1999-2000 en la universidad de Friburgo. Durante ese tiempo y bajo la atenta tutela académica del profesor Friedrich-Wilhelm von Herrmann, acabé de redactar mi tesis doctoral sobre el joven Heidegger. Desde entonces he editado y traducido diferentes escritos y lecciones de juventud y he publicado una gran variedad de artículos sobre su obra y pensamiento. Todo ese trabajo previo se ha reunido ahora bajo el título *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Agradezco a los editores de las revistas *Analecta Husserliana*, *Anales del Seminario de Metafísca*, *Dianoia*, *Eidos*, *Enrahonar*, *Heidegger Studien*, *Pensamiento*, *Phainomena*, *Philosophisches Jahrbuch*, *Signos Filosóficos*, *Taula* y *Thémata* que me permitieran hacer uso de gran parte de ese material para la confección de este libro.

La fuerza anímica para la realización de este trabajo procede de mi hijo Eric, quien a pesar de su juventud ha soportado con admirable entereza mis constantes viajes y diversas estancias de investigación. Con este libro espero poder devolver parte de las muchas horas que le he robado a nuestra relación y mostrarle mi gratitud por su apoyo. ¡Gracias, campeón!

Tampoco quisiera dejar de mencionar a mis padres, quienes en su momento realizaron enormes esfuerzos familiares y económicos para brindarme la oportunidad de acceder a una educación universitaria, y que, por encima de todo, tuvieron la paciencia de transmitirme los valores de la humildad, la responsabilidad, la integridad y del respeto por uno mismo y por los demás. Me enorgullece poder dedicarles este libro como muestra de mi amor por ellos.

Y mi esposa Cindy, quien se cruzó mágicamente en mi camino hace ya casi cuatro años durante unas inolvidables vacaciones en los Pirineos, ha alentado incondicionalmente este trabajo durante la infinitud de horas compartidas en nuestro despacho. Sin su perseverancia y cariño todavía me encontraría en los preámbulos de este libro.

Finalmente, de entre las personas que han seguido de cerca el proceso de elaboración de este trabajo quisiera destacar a los profesores Raúl Gabás Pallás (Universidad Autónoma de Barcelona), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Universidad Albert Ludwig de Friburgo) y Franco Volpi (Università degli Studi di Padova).

Con mi colega de departamento y en su momento director de tesis, Raúl Gabás, he podido discutir a lo largo de los muchos años de amistad que nos unen diferentes aspectos de esta monografía. Su amplia visión de la historia de la filosofía y sus años de estudio de la obra de Heidegger me han permitido comprender mejor su pensamiento y enmarcarlo en su contexto de discusión con otros autores.

Después de la mencionada estancia de investigación en la universidad de Friburgo, he podido comentar en varias ocasiones con el profesor Friedrich-Wilhelm von Herrmann diferentes aspectos relacionados con el complejo proceso de elaboración de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Su exhaustivo cono-

cimiento de Husserl y su detallado asesoramiento durante la lectura de los escritos de juventud de Heidegger me han sido de gran ayuda a la hora de desentrañar la madeja de la llamada transformación hermenéutica de la fenomenología. Aquí deseo manifestarle mi agradecimiento por sus consejos y estímulos en estos últimos años.

Asimismo, quisiera dar las gracias al profesor Franco Volpi, quien perdió la vida en abril de 2009 en un trágico accidente. Su recuerdo y su amistad seguirán siempre presentes entre aquellos que tuvimos la fortuna de conocerlo personalmente. Nos ha dejado un legado filosófico brillante. Sus innumerables publicaciones y ediciones en torno a Heidegger son un referente obligado para cualquier investigador que se mueva en el ámbito de los estudios heideggerianos. Desde aquí le digo: *Danke, mein lieber Iron-Freund!*

Y de entre los colegas de profesión con los que he tenido la ocasión de discutir diferentes aspectos de este libro quisiera mencionar a Ángel Xolocotzi, Arturo Leyte, Alejandro Vigo, Francisco Lara, François Fédier, Jean-François Courtine, Jean Grondin, Marco Vozza y Ramón Rodríguez.

Asimismo, desearía señalar que parte de este trabajo se realizó en la primavera de 2008 durante una estancia de tres meses como investigador y profesor invitado en la universidad de Pádova, precisamente en colaboración con Franco Volpi y gracias a una ayuda económica recibida por la *Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca* de la Generalitat de Catalunya en el marco de su programa *Beques per a la recerca fora de Catalunya* (BE1 2008). Además, los resultados aquí presentados se enmarcan parcialmente en los proyectos de investigación *Guía de lectura de* Ser y tiempo *de Martin Heidegger* (HUM 20005-05965) y *El vocabulario filosófico de Martin Heidegger* (FFI 2009-13187 FISO), ambos financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

Por último, agradezco la confianza expresada por el editor de esta obra, Raimund Herder, así como la cuidadosa tarea de revisión llevada a cabo por Alexandra Ihmig, quien, con su habitual pericia, pulió estilísticamente el manuscrito. Y, finalmente, deseo dejar constancia de los esfuerzos realizados por el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona para la concesión de un año sabático, sin el cual difícilmente hubiera gozado de la calma necesaria para redactar un libro de estas características.

Tucson (Arizona), junio de 2010

I.

INTRODUCCIÓN

El ser es el éter que respira el hombre;
sin este éter sería un mero animal
y toda su actividad quedaría reducida
a la simple ganadería.

Martin Heidegger,
Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit
(Schelling. De la esencia de la libertad humana)

Cada filósofo piensa un solo pensamiento, como gustaba recordar Heidegger en sus lecciones. A estas alturas, ya no resulta ninguna novedad afirmar que el rasgo que define el pensamiento de Heidegger es la pregunta por el sentido del ser. Él mismo ha confirmado este hecho en múltiples declaraciones autobiográficas. Sin embargo, lo que en la actualidad todavía puede despertar el interés del lector de *Ser y tiempo*, a medida que los primeros cursos universitarios del período de juventud han ido saliendo a la luz, es observar cómo el horizonte de esa pregunta se va perfilando en el contexto de un rico juego de superposiciones filosóficas que, de una u otra manera, intenta recorrer el camino que conduce de la vida humana a la cuestión del ser. El pensamiento del joven Heidegger se mueve por este sendero, volviendo recurrentemente sobre los pasos de la tradición filosófica con el fin de

alcanzar una comprensión originaria de la existencia humana. En sus primeros años de doctorando comienza su andadura filosófica entre la rigurosidad de la teología católica y la sistematicidad del neokantismo imperante en las aulas universitarias alemanas de principios del siglo XX. Pero no tarda mucho en distanciarse de este clima intelectual excesivamente formal y apartado de las cuestiones de la vida real. En el período de posguerra empieza a bucear en las fuentes de los místicos medievales y las epístolas paulinas, los escritos de Agustín y de Lutero en el marco de unas exploraciones filosóficas que giran en torno a la constitución ontológica de la vida humana. Todo ello se enmarca en un precoz descubrimiento de la fenomenología de Husserl y su capacidad de llegar a la raíz de las cosas mismas. A pesar de sus profundas diferencias con la fenomenología transcendental de Husserl, este último ya no le abandonará, al igual que la hermenéutica de Dilthey y, sobre todo, la filosofía práctica de Aristóteles. Son sin duda tres personajes fundamentales a la hora de comprender el itinerario filosófico y académico de un joven Heidegger empeñado en repensar el sentido del ser en toda su radicalidad.

Ahora bien, ¿cuál es el hilo conductor de su pensamiento? ¿En qué momento empieza a cristalizar su programa filosófico de juventud? ¿En torno a qué temas se articula? ¿Cómo se reinterpreta la fenomenología husserliana en clave hermenéutica? ¿Qué papel desempeñan autores como Aristóteles, Kant, Dilthey y Husserl en este período? ¿Cuál es el clima intelectual en el que se mueve el pensamiento heideggeriano durante los años veinte? Éstas son algunas de las preguntas a las que se intentará ofrecer una respuesta en el presente trabajo a la luz de la rica evidencia documental disponible en estos momentos y en diálogo abierto con las principales investigaciones publicadas en el transcurso de las dos últimas décadas.

1.

La pregunta por el ser de la vida fáctica como hilo conductor del pensamiento del joven Heidegger

¿Qué significa ser? Ésta es la pregunta que Heidegger se planteó una y otra vez desde sus años de estudiante hasta el final de su vida.[1] Sin duda, la problemática acerca del ser constituye el eje temático que articula su densa actividad filosófica y dibuja el horizonte dentro del cual se ha de abordar cada aspecto concreto de su obra. *Ser y tiempo* arranca con el firme propósito de una «elaboración concreta de la pregunta por el sentido del *"ser"*».[2]

1 Una cuestión presente desde su precoz lectura en 1907 del libro de Brentano sobre el significado del ente en Aristóteles hasta su última carta oficial, redactada dos semanas antes de su muerte y dirigida a los participantes del *X° Coloquio Heidegger* celebrado en Chicago (*cf.* Heidegger, M., «Grußwort an die Teilnehmer des zehnten Colloquiums vom 14.-16. Mai 1976 in Chicago (11. April 1976)», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000, págs. 747-748). *Cf.* declaraciones autobiográficas semejantes en: Heidegger, M., «Mein Weg in die Phänomenologie», en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, 1976, págs. 81-92; *Prefacio* a la primera edición del volumen primero de la *Gesamtausgabe* (Obras completas), en Heidegger, M., *Frühe Schriften*, GA 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1978, págs. 55-57. En lo que sigue, remitimos a la *Gesamtausgabe* con la abreviatura GA seguida del número de volumen. Al final del trabajo se ofrece un listado completo de las abreviaturas utilizadas.

2 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, [16]1986, pág. 1 (SyT, pág. 23). En próximas referencias SuZ y entre paréntesis SyT con la paginación de la traducción castellana. En lo subsiguiente, citamos en el texto los títulos de los escritos de Heidegger y otros autores en su versión castellana. En las notas a pie de página, en cambio, especificamos los datos de las ediciones originales de los mismos, de las que hemos traducido en su mayoría las citas literales. En los casos concretos de *Ser y tiempo* (SyT) y *Los problemas fundamentales de la*

Pero ¿qué se entiende realmente por ser? ¿Por qué es tan urgente y necesario replantear la pregunta acerca de su sentido? Una respuesta adecuada a estos interrogantes sólo se consigue tomando en consideración la discusión heideggeriana con la tradición filosófica. La aceptación ciega y acrítica del significado del ser transmitido por la tradición es la principal responsable del olvido sistemático en el que ha caído esta cuestión fundamental para el pensamiento. La filosofía moderna de la subjetividad sólo ha contribuido a agudizar esta situación hermenéutica de olvido, a partir de la cual se justifica la necesidad de un replanteamiento radical que se remonta hasta los orígenes de la filosofía griega.

Fue Aristóteles quien, basándose en Parménides, formuló la cuestión: ¿qué es el ente?, o más exactamente: ¿qué es el ente en cuanto ente? Sin embargo, esta forma de preguntar pone en circulación un *modo* determinado de comprender el sentido del ser a partir del ente. Por «ente» se entiende todo aquello que es. En este sentido, la piedra, la planta, el animal y el hombre son entes. Al definir el ente como aquello que *es,* lo hacemos desde la comprensión previa de otra cosa.

> ¿De qué se ocupará entonces la filosofía, si no es precisamente del ente, de lo que es, así como del ente en general? [...] ¿Qué puede haber además de la naturaleza, la historia, Dios, el espacio, el número? De todas y cada una de estas cosas decimos, aunque en diferente sentido: *es.* Las llamamos ente. Al referirnos a ellas, tanto teórica como prácticamente, nos comportamos de un modo u otro respecto de un ente. [...] En definitiva, hay algo que *tiene que* haber para que se nos haga accesible el ente como ente y nos podamos comportar respecto de él, algo que, sin duda, no es, pero que

fenomenología (Prob. fund. feno.) de Heidegger y las *Investigaciones lógicas (Inv. lóg.)* e *Ideas I (Ideas I)* de Husserl nos hemos guiado preferentemente por las ediciones castellanas referenciadas en el apartado bibliográfico.

> debe haber para experimentar y comprender algo como el ente. Somos capaces de comprender al ente como tal sólo si entendemos algo como el *ser*. Si no comprendiéramos, aunque fuera de modo tosco e impreciso, lo que significa realidad, lo real permanecería para nosotros oculto. [...] Debemos comprender el ser para estar en disposición de que se nos dé un mundo que es, para existir en él y para que nuestro propio Dasein que es pueda ser. Hemos de poder comprender la realidad *antes* de toda experiencia de lo real. Esta comprensión de la realidad o, en el sentido más amplio, del ser, es en un sentido determinado *anterior* respecto de la experiencia del ente.[3]

Este nivel último e irreductible de realidad que trasciende todo lo inmediatamente dado recibe el nombre de «ser».

Ahora bien, ¿es posible representarse algo así como el ser? Al intentarlo quedamos perplejos. La filosofía de Heidegger gira precisamente en torno al reconocimiento de que el ser no se puede tematizar, es decir, que no es un objeto de estudio del que se pudieran enunciar sus propiedades. El ser no es ningún ente y, por tanto, ningún objeto que pueda ser representado. Media entre ellos una diferencia ontológica insalvable. Tampoco puede definirse. Hay que remontarse a la precomprensión que el ser humano ya siempre tiene del ser. Así pues, sólo queda la alternativa de mostrarlo partiendo de la experiencia ontológica que acabamos de evocar. El ser está de algún modo dado en todo ente. El ser suministra la comprensión que está presente en cada comportamiento respecto del ente. Pero comportarse respecto del ente es propio de un ente determinado que somos nosotros mismos, el ser humano, el Dasein. El ente que pregunta deviene así el objeto mismo de la pregunta.

3 Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 13-14 [cursiva del autor] (*Prob. fund. feno.*, pág. 35).

Y, por otra parte, ¿cómo hay que entender al hombre en su relación con el ser? ¿Como *ζῶον λόγον ἔχον*, *animal rationale*, espíritu, sujeto, autoconciencia? Heidegger rechaza todas estas concepciones del ser humano, porque fundan sus diferentes modos de acceso a las cosas en la percepción sensible y la razón; en otras palabras, porque comprenden la realidad de las cosas existentes en el mundo exclusivamente desde el prisma de la teoría. Heidegger reprocha a la tradición antigua y moderna no haber distinguido con claridad la esencia del hombre de la esencia de las cosas, hasta el punto de haber determinado categorialmente al ser humano como algo existente ahí delante. Su innovadora propuesta de comprender al hombre como un ente caracterizado por el cuidado *(Sorge)* pone el acento en la relación primariamente práctica que aquél establece con la realidad en el contexto de sus proyectos limitados de acción como ser finito, histórico y temporal. Desde esta perspectiva, el Dasein se entiende como un proyecto arrojado *(geworfener Entwurf)* y ya no como un ser racionalmente transparente, soberano y autónomo. Esta nueva concepción del «sujeto» humano es lo que separa a Heidegger de la tradición filosófica. A la naturaleza de este Dasein pertenece la existencia y la posibilidad de comprender el ser. En esta comprensión del ser inherente al Dasein encontramos un terreno de manifestación del ser en general. La pregunta por el ser, pues, remite indefectiblemente al hombre. Sólo desde la íntima copertenencia de ser y Dasein resulta viable tal pregunta. «El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.*»[4] A partir de este

4 *Idem*, SuZ, pág. 12 [cursiva del autor] (SyT, pág. 35).

hecho se hace evidente que el Dasein presenta un modo de acceso señalado al ser.

En última instancia, el hecho de que en nuestro comportamiento cotidiano y prefilosófico distingamos sin mayores dificultades entre útiles, artefactos, objetos naturales, estados de cosas y contextos de acción responde a que nos movemos siempre y en cada caso en una atemática comprensión previa de sus respectivos modos de ser. Heidegger denomina esta precomprensión del estado de abierto del ser en general terminológicamente el «ahí» *(Da).* Por ello, el ser humano recibe el nombre de «ser-ahí», de «Dasein»,[5]

5 Sobre las razones que nos llevan a mantener el término técnico alemán *Dasein* sin traducir cabe señalar que, en el lenguaje filosófico y en el corriente, *Dasein* significa habitualmente «existencia». En el siglo XVII, la locución infinitiva *da sein* («estar ahí», «presente», «existir», «disponible») se sustantiviza como *das Dasein* y se utiliza en el sentido de «presencia». En el siglo XVIII, el término *Dasein* empieza a sustituir en los ámbitos filosóficos la expresión latinizada *Existenz* y en los círculos poéticos se utiliza en el sentido de *Leben* («vida»). Heidegger, en cambio, se distancia del significado clásico canonizado por Christian Wolff, según el cual *Dasein* equivale a *Existenz* («existencia») en el sentido de *Wirklichkeit* («realidad efectiva») y *Vorhandensein* («subsistencia» o «presencia»). Heidegger utiliza la expresión *Dasein* exclusivamente para indicar la constitución ontológica de la vida humana caracterizada por su apertura (*Da*) al ser (*Sein*) y por la capacidad de interrogarse por su sentido. El término «Dasein» empieza a adquirir un valor técnico en el *Informe Natorp* (1922) para señalar al ente que se interroga acerca de su propio ser. Este significado se consolida plenamente en las lecciones de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, en las que Heidegger lo determina en su valor de indicación formal como el modo de ser propio de la existencia humana. Así pues, cuando Heidegger utiliza la expresión *Dasein* en el contexto de su interpretación de los trabajos de otros pensadores (como puedan ser Dilthey, Hegel, Kant, Hegel, Natorp, etcétera) se mantiene mayoritariamente la traducción habitual de «existencia», pero cuando apela al sentido más técnico del término se ha apostado por conservar el término alemán «Dasein» sin cursiva. Por último, cabe señalar que Heidegger recurre a veces a la grafía *Da-sein*. El guión resalta la apertura constitutiva del Dasein, una apertura previa y originaria, que no debe confundirse con un aquí meramente local; esa apertura se define en los años posteriores a *Ser y tiempo* en

porque en su existencia fáctica y concreta *(Da)* se manifiesta el ser *(Sein)*. El hombre está ahí, en la apertura del mundo, pero está ahí como el ahí del ser, como el lugar óntico donde el ser se revela, como el ente privilegiado en el que el ser adviene a la luz.[6] Pero dado que los modos de manifestación de ese ahí son diversos y varían según la situación y los intereses de cada cual, la pregunta por el ser se interesa por la unidad del sentido de esas múltiples modalidades de ser. «Sentido» significa aquí tanto como el horizonte transcendental desde el que comprendemos en cada caso el ser del ente. Este nexo entre sentido del ser y Dasein resulta decisivo a la hora de plantear correctamente la pregunta fundamental acerca del ser. Si el sentido del ser en general está de algún modo «dado» en la comprensión del ser del Dasein existente, surge inmediatamente la necesidad de realizar un primer análisis preparatorio de la constitución ontológica de ese Dasein.

De este modo, se puede afirmar que la pregunta que realmente atraviesa el pensamiento del joven Heidegger es aquella por el

---

términos de *Seinslichtung* («claro del ser»). De hecho, como comenta Leyte, quizá sea ésta la única forma posible de traducir «Dasein». El valor del guión, más allá de señalar la marca física de la separación que mantiene unidos los dos márgenes, resalta la idea de un tránsito continuo, de un permanente «entre». Ese «entre», ese «espacio abierto», ese «tránsito» es lo que Heidegger realmente intenta pensar. Para más información, véase Leyte, A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, págs. 46-47; y Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927)*, Herder, Barcelona, 2009, págs. 63-67.

6 En la «Introducción» de 1949 al texto «¿Qué es metafísica?», Heidegger justifica el recurso al término «Dasein» de la siguiente manera: «... a fin de pensar en una sola palabra y a un mismo tiempo tanto la referencia del ser a la esencia del hombre como la relación esencial del hombre con la apertura (el "ahí") del ser como tal, se eligió para ese ámbito esencial en el que se encuentra el hombre como hombre la palabra "Dasein". [...] Con "Dasein" se nombra eso que todavía tiene que ser experimentado y, por ende, tiene que ser pensado como lugar, concretamente como el lugar de la verdad del ser» (Heidegger, M., «Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"», en, *Wegmarken* (GA 9), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1979, págs. 372-373).

sentido del ser de la vida humana. La vida humana y su comprensión previa del ser constituyen las arterias que alimentan su obra temprana. La riqueza de referencias que pueden encontrarse en esta fructífera etapa docente del pensador ofrece un cuadro muy fidedigno de la genealogía de esa pregunta y de los diferentes requisitos metodológicos para abordarla con garantías. En este sentido, la obra temprana de Heidegger se articula alrededor de dos ejes fundamentales: por una parte, un *eje temático* que gira en torno a un análisis sistemático de las estructuras ontológicas del Dasein, que marca el punto de partida y suministra el hilo conductor de la pregunta por el sentido del ser en general; y, por otra, un *eje metodológico* que descansa en una destrucción de la historia de la metafísica y en una transformación hermenéutica de la fenomenología.[7] De ahí la importancia que cobra la cuestión metodológica, pues el modo de analizar la vida fáctica determina la idea misma de filosofía. En el contexto de esta problemática, la fenomenología hermenéutica de Heidegger debe entenderse como un intento de articular conceptualmente la comprensión que la vida tiene de sí misma. Pero para llevar a cabo esta tarea hay que perforar previamente los sedimentos de una tradición metafísica que encubre las verdaderas raíces de la vida. Y Heidegger es, sin duda, un genio de la destrucción capaz de sacar a la luz los verdaderos modos de ser de la existencia humana.

Estos dos ejes quedan claramente definidos en el que podemos considerar el primer escrito programático del joven Heidegger, el *Informe Natorp*, de 1922. La publicación de las primeras lecciones de Friburgo ha venido a confirmar la sospecha de que su programa filosófico se fragua en estos primeros años, al mismo tiempo que aporta un material documental de enorme valor para reconstruir

7 Véanse, al respecto, Adrián, J., «Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage», *Heidegger Studien* 17 (2001), págs. 93-117; y Adrián, J., *El programa filosófico del joven Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, págs. 11-21.

la génesis de *Ser y tiempo*.[8] La evidencia textual de la que disponemos en la actualidad permite ver cómo Heidegger empieza a organizar y sistematizar las líneas maestras de su pensamiento ya desde el curso de posguerra de 1919, intitulado *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo.* Esto significa posicionarse críticamente frente a su pasado escolástico y su formación neokantiana, integrar los elementos de la influyente lectura de Dilthey y, en particular, exprimir su redescubrimiento de Aristóteles y matizar su distanciamiento crítico de la fenomenología de Husserl. Las fuerzas de Heidegger se concentran durante estos años en ofrecer una interpretación dinámica de la vida. Las categorías filosóficas que sirven para escrutarla en su movilidad dan indicaciones de cómo se despliega temporalmente la existencia humana en sus posibilidades siempre limitadas. No se pretende categorizar ni, por tanto, detener el flujo de la vida, sino únicamente abrir un horizonte de apropiación. Sólo así, recuperando las raíces originarias de la vida humana, se abre la posibilidad de una comprensión auténtica de su ser. La interpretación del ser del Dasein es un proceso y exige un esfuerzo constante que no se conforma con atrapar la vida en redes teóricas, fijarla en esquemas conceptuales rígidos y proyectarla en cosmovisiones tranquilizadoras.

El joven Heidegger dedicó varios años de investigación a esta tarea, en los cuales, como es sabido, no publicó nada.[9] Los

8 Véanse, entre otras, las obras colectivas de Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994; Courtine, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Jean Vrin, París, 1996; y, especialmente, el libro de Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1993. Para una relación completa de introducciones y monografías en torno a la obra temprana de Heidegger remitimos al apartado 5.6.1 del apéndice bibliográfico realizado con ocasión de este trabajo y publicado en www.herdereditorial.com.

9 Véase la explicación ofrecida en *De un diálogo sobre el lenguaje* (en Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, [9]1990, pág. 92) y la carta

doce años de silencio que se extienden entre 1915 y 1927 deben verse como una etapa de trabajo solitario en su laboratorio filosófico, es decir, como una lenta y sólida preparación de cara a un planteamiento expreso de la pregunta por el sentido del ser: en el período de juventud, esta pregunta se elabora a partir del modo de ser de la vida fáctica; en el Heidegger posterior, se adopta la perspectiva del acontecimiento apropiador *(Ereignis).* En otras palabras, la pregunta por el ser se despliega desde dos perspectivas: por una parte, desde la de la ontología fundamental y, por otra, desde la del pensamiento del acontecimiento histórico del ser. La primera se concreta en *Ser y tiempo* (1927), mientras que la segunda se plasma en *Contribuciones a la filosofía* (1936-1938).

A nuestro juicio y a diferencia de algunos intérpretes que consideran *Ser y tiempo* un fracaso,[10] Heidegger no plantea dos preguntas filosóficas diferentes, sino una sola y la *misma* desde dos perspectivas: desde la ontología fundamental *(fundamentalontologische Perspektive)* y desde la historia del ser *(seinsgeschichtliche Perspektive).* En la famosa carta de Heidegger a William Richardson queda clara la relación entre ambas perspectivas: «La distinción que usted hace entre "Heidegger I" y "Heidegger II" sólo es correcta con la condición de que siempre se tome en cuenta que únicamente a partir de lo pensado en I es primeramente

---

dirigida en 1922 a Karl Jaspers en la que se destaca la importancia de ocuparse prioritariamente de la comprensión del sentido del ser de la vida más que de atender a las exigencias académicas de una publicación (*cf.* Heidegger, M. y Jaspers, K., *Briefwechsel 1920-1963*, Piper y Vittorio Klostermann, Múnich y Frankfurt del Meno, 1992, págs. 27-28).

10 Por ejemplo, como en el caso de Figal (véase Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburgo, 1992, pág. 49). Sobre la réplica a la línea de interpretación de Figal y a favor de una interpretación homogénea del pensar heideggeriano remitimos a las acertadas páginas de Xolocotzi, Á., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino* a Ser y tiempo, Plaza y Valdés, México, 2004, págs. 26-32.

accesible lo que debe ser pensado en II. Pero I sólo es posible si está contenido en II».[11] De hecho, el planteamiento ontológico-fundamental de «Heidegger I» sólo puede ser visto cuando uno ya se halla en la perspectiva del *Ereignis* de «Heidegger II», es decir, el camino de la pregunta por el ser expuesto en *Ser y tiempo* constituye un itinerario necesario en el replanteamiento de la misma pregunta en *Contribuciones a la filosofía*. La mistificada *Kehre* («viraje», «vuelta», «giro») debe entenderse como una vuelta de tuerca y no como un cambio de dirección que diera entrada a la poesía, a la crítica de la técnica, a la mística o al arte. Esa vuelta ya está de alguna manera articulada en el desarrollo de *Ser y tiempo*. El cambio determinante consiste en el abandono de la perspectiva horizontal-transcendental en la que se mueve la ontología fundamental, pero el planteamiento central sigue en pie en la perspectiva ontohistórica de un modo más originario y radical. Por ello, quizá resulte más adecuado hablar de un Heidegger que no cesó de reiterar la cuestión filosófica fundamental, es decir, la cuestión del ser en su doble juego de ocultamiento y desocultamiento, de donación y retracción.

En una breve retrospectiva de su propio camino filosófico, redactada entre 1937 y 1938 con el título *Mein bisheriger Weg* [Mi camino hasta ahora] y en la que remonta a su tesis doctoral, sus primeros cursos de Friburgo, así como a sus tempranas lecturas de Aristóteles y Husserl, el propio Heidegger reconoce que *Ser y tiempo* es el primer intento de pensar a fondo la pregunta por el sentido del ser desde la perspectiva de una ontología de la vida humana: «Esta ontología no se concibió como un tratado "regional" de la pregunta por el hombre, sino como fundamentación de la pregunta por el *ente* en cuanto tal –como una confrontación al mismo tiempo con el inicio de la metafísica occidental que arran-

11 Heidegger, M., «Ein Vorwort. Brief an P. William Richardson», *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/65), pág. 401.

ca con los griegos».[12] Los esfuerzos de los siguientes diez años posteriores a la publicación de *Ser y tiempo* tan sólo muestran la dificultad de pensar la verdad del ser y su relación con el Dasein de una manera totalmente nueva y más originaria desde la óptica ontohistórica, es decir, en el marco de la historia del ser.[13] La obra de Heidegger, como reza la plástica fórmula *Wege, nicht Werke!* [Caminos, no obras] que encabeza la edición de la *Gesamtausgabe*, debe entenderse propiamente como trayecto. No en el sentido de un recorrido que obedeciera a una decisión metodológica y cuyas fases se pudieran reconstruir a posteriori, sino como reconocimiento del esencial carácter itinerante de la filosofía misma en su insondable capacidad interrogativa. La filosofía, en especial la de los grandes pensadores como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche y Heidegger, consiste básicamente en la modificación de la mirada a partir de una serie de preguntas fundamentales que nos descubren el mundo desde una perspectiva nueva.

2.

La nueva base textual de las lecciones y de los escritos de juventud

La publicación de la totalidad de las lecciones que el joven Heidegger impartió durante su primera etapa docente en Friburgo (1919-1923) y su posterior estancia en Marburgo como profesor extraordinario (1924-1928) abre novedosas perspectivas sobre este período de formación de su pensamiento y proporciona

12 Heidegger, M., «Mein bisheriger Weg (Anhang: Ein Rückblick auf den Weg)», en *Besinnung* (GA 66), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1997, pág. 413 [cursiva y entrecomillado del autor].

13 *Cf. ibid.*, págs. 414-415.

nuevas evidencias documentales sobre la compleja génesis de *Ser y tiempo* (1927). Además, todo este caudal de información ha venido acompañado de una enorme producción de literatura crítica volcada sobre el análisis del proceso de gestación y maduración del programa filosófico del joven Heidegger. Con ello se ha llenado una importante laguna en la exégesis de la obra heideggeriana, laguna que, desde los años sesenta hasta el inicio de la publicación de las mencionadas lecciones, sólo pudo cubrirse parcial e insuficientemente con ayuda de fragmentarias y ambivalentes alusiones autobiográficas, las lecturas realizadas durante esos años de formación, la recopilación de testimonios de antiguos amigos y alumnos suyos, la correspondencia que mantuvo con diferentes colegas y de algunos trabajos monográficos elaborados en colaboración con el propio Heidegger.[14]

Así pues, la edición de gran parte de todo ese material en el marco de la *Gesamtausgabe* permite trazar con exactitud y preci-

14 Véanse, por ejemplo, los testimonios autobiográficos de *Mein Weg in die Phänomenologie* (en Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens, op. cit.*, págs. 81-90), las referencias desperdigadas en *De camino al lenguaje* (en Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache, op. cit.*, págs. 83-155) y la carta a Richardson (en Heidegger, M., «Ein Vorwort. Brief an P. William Richardson», *op. cit.*, págs. 397-402); para un listado de las lecturas, consultar Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1993, págs. 525-526; recuerdos de estudiantes en Arendt, H., «Martin at Eighty», en Murray, M. (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, Londres y New Haven, 1978, págs. 293-303; Biemel, W., *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburgo, 1984; Gadamer, H.-G., «Erinnerungen an Heideggers Anfänge», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), págs. 3-43; Neske, G., *Erinnerungen an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen, 1977; y el epistolario con Engelbert Krebs, Karl Löwith, Hannah Arendt, Edmund Husserl, Heinrich Rickert, Elfride Petri y, sobre todo, con Karl Jaspers (véanse las referencias completas ofrecidas en el apartado 5.3 del apéndice bibliográfico, publicado en www.herdereditorial.com).

sión la genealogía del pensar heideggeriano.[15] Asimismo ha contribuido a despertar el interés de los estudiosos, que se ha traducido en una fecunda interpretación de los caminos, como gustaba recordar Heidegger, por los que discurre su quehacer filosófico. Con ello se ha generado todo un campo de investigación y discusión en torno al cruce de las diferentes influencias filosóficas de esta primera fase de su vida intelectual y académica: desde el neokantismo, la teología y el vitalismo hasta la ontología, la hermenéutica y la fenomenología.[16]

15 Una *Gesamtausgabe*, por otra parte, no exenta de críticas ante la decisión de sus responsables de realizar una «edición de última mano» que, siguiendo las directrices establecidas por Heidegger en su testamento, está desprovista de orden cronológico, criterio filológico y aparato crítico. Para la repercusión de la *Gesamtausgabe* y de las réplicas y contrarréplicas en torno a los criterios de edición de la misma véanse la justificación ofrecida por el coeditor Herrmann, F.-W., «Edition und Interpretation. Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner *Gesamtausgabe* letzter Hand», *Heidegger Studien* 2 (1986), págs. 153-173; las explicaciones de Emad, P., «Zu Fragen der Interpretation und Entzifferung der Gesamtausgabe Heideggers», *Heidegger Studien* 9 (1993), págs. 161-171; la contextualización de Jamme, Ch., «*Être et temps* de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse», en Courtine, J. F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Jean Vrin, París, 1996, págs. 221-236; la ácida crítica de Kisiel, Th., «Heidegger's *Gesamtausgabe*: An International Scandal of Scholarship», *Philosophy Today* 39 (1995), págs. 3-15; las reservas de Sheehan, Th., «*Caveat lector.* The New Heidegger», *The New York Review of Books*, vol. 27, n.° 19, 1980; y las observaciones de Wetz, F. J., «Wege – nicht Werke», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), págs. 13-25.

16 En el apéndice bibliográfico se ofrece un amplio listado de monografías y estudios concretos en torno a la obra temprana de Heidegger (apéndice 5.6), entre los cuales cabe destacar: Buren, J., *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1994; Courtine, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, op. cit.*; Denker, A. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* I: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo, 2004; Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1993; Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New

Estas lecciones muestran que *Ser y tiempo* no es una obra que emerja espontáneamente del vacío, sino la expresión de diez años de esfuerzos intelectuales en los que de forma sistemática se va levantando el edificio de un proyecto filosófico cimentado en la búsqueda de una respuesta a la pregunta que interroga por el sentido del ser. Las nuevas fuentes documentales permiten reconstruir con fidelidad y minuciosidad el complejo itinerario filosófico del joven Heidegger y sostener una tesis de continuidad desde sus primeras lecciones hasta la redacción de *Ser y tiempo*. El propio pensador confirma este hecho en diferentes momentos de su vida. Una conocida nota de *Ser y tiempo* nos traslada al período inicial de Friburgo para evidenciar la homogeneidad de sus investigaciones desde el final de la Primera Guerra Mundial: «El autor se permite recordar que desde el semestre de invierno de 1919/1920 ha dado a conocer reiteradamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y, en general, la "hermenéutica de la facticidad" del Dasein».[17] Y años más tarde, en *De camino al lenguaje*, añade que «hasta donde yo recuerdo, utilicé por primera vez esta denominación [hermenéutica de la facticidad] en un curso ulterior, en el verano de 1923. Por esa época comencé los borradores de *Ser y tiempo*».[18] Estas referencias invitan a cuestionar esa imagen monolítica que imperaba en un amplio sector

York, Albany, 1994; Quesne, P., *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2003; Overgaard, S., Schwarz, Th. y Zahavi, D., (eds.), *Den unge Heidegger*, Akademisk Forlag, Copenhague, 2003. Y en el ámbito castellano contamos, entre otros, con: Adrián, J., *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, Ediciones UAB, Bellaterra, 2000; Berciano, M., *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001; Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997; Xolocotzi, Á., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a* Ser y tiempo, Plaza y Valdés, México, 2004.

17 Heidegger, M., SuZ, pág. 72a (SyT, pág. 99).

18 *Idem*, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, [9]1990, pág. 95.

de la literatura crítica de los años sesenta, setenta y ochenta que consideraba *Ser y tiempo* una especie de aparición súbita, una obra repentina y magnífica que parece surgir de la nada como Atenea de la cabeza de Zeus. Este hecho se debía en parte a que no se disfrutaba de un acceso directo a las fuentes originales de los cursos universitarios en cuestión, y aquello que sí estaba publicado no se contemplaba desde el programa filosófico originario.[19] Esto dio pie a ver en Heidegger a un teólogo reconvertido, a un filósofo existencialista, a un divulgador del nihilismo.[20]

Todas estas reminiscencias de tono autobiográfico, avaladas ahora por la publicación de las lecciones de juventud, muestran un innegable grado de continuidad en las reflexiones de Heidegger previas a la publicación de *Ser y tiempo*; unas reflexiones que temáticamente siempre acaban desembocando en la pregunta por el sentido del ser de la vida fáctica y que metodológicamente remiten a una reinterpretación hermenéutica de la fenomenología. En su ensayo autobiográfico *Mi camino en la fenomenología* escribe:

> Mientras me iniciaba desde 1919 en el ver fenomenológico, aprendiendo y enseñando en la cercanía de Husserl, al mismo tiempo que experimentaba en el seminario una comprensión transformada de Aristóteles, mi interés se decantó nuevamente hacia las *Investigaciones lógicas*, sobre todo hacia la investigación sexta de la primera

19 Antes de 1985, año en el que se inicia la publicación de las primeras lecciones de Friburgo, sólo existía la posibilidad de un acceso indirecto a la obra temprana de Heidegger que, en gran medida, se remonta al libro de Otto Pöggeler *El camino del pensar de Heidegger* (publicado en 1963 en colaboración directa con Heidegger).

20 En una carta del 20 de septiembre de 1966 dirigida al profesor Schrynemakers con motivo del simposio sobre la filosofía de Heidegger celebrado en la Duquesne University, Heidegger es muy explícito a este respecto: «Hoy apenas es necesario insistir en que mi pensamiento nada tiene que ver con el existencialismo o la filosofía de la existencia» (en Sallis, J. (ed.), *Heidegger and the Path of Thinking*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1970).

> edición. La diferencia entre intuición sensible y categorial puesta aquí de relieve, me hizo descubrir el alcance que tenía para la determinación del «significado múltiple del ente».[21]

Cabe, pues, hablar de un programa filosófico de juventud articulado claramente en torno a una unidad temática y una postura metodológica muy bien definidas que traza el camino a *Ser y tiempo.*

Con ello nos apartamos conscientemente de las dos líneas de interpretación de la obra temprana de Heidegger imperantes hasta fecha reciente en la literatura especializada.

La primera se mueve en la estela del monumental trabajo de investigación de Kisiel, quien, de la mano de las transcripciones de las lecciones, de documentos de diferentes archivos universitarios y de la correspondencia, puso a disposición de los estudiosos de la obra de Heidegger un material de incalculable valor documental para trazar el cuadro de la génesis de *Ser y tiempo.* Sin invalidar su trabajo, pensamos que su modo de enfocar las lecciones que preceden a *Ser y tiempo* adolece de dos debilidades. Por *una* parte, guiado por el interés de esclarecer el itinerario filosófico de Heidegger, su exposición es esencialmente histórica y evolutiva; en gran medida, se limita a un resumen del contenido de las diferentes lecciones, ofrece una clasificación de influencias, brinda un registro de presencias, ausencias y transformaciones de conceptos, facilita una descripción de paralelismos y divergencias terminológicas con *Ser y tiempo.* Se trata de una tarea que es necesario mantener, pero que hoy en día precisa ser complementada con una comprensión sistemática de las lecciones de estos años. Por *otra* parte, su visión excesivamente compartimentada de la evolución del pensamiento del joven Heidegger nos presenta a un autor que parece haber transitado por diferentes etapas filosóficas, independientes las unas de las otras. Desde el neokan-

21 Heidegger, M., *Mein Weg in die Phänomenologie, op. cit.*, pág. 86.

tismo y la escolástica hasta el vitalismo y la fenomenología representarían diferentes peldaños de una escalera evolutiva que alcanzaría su máximo esplendor tras el encuentro con la filosofía aristotélica. En ese momento se produciría un brusco giro ontológico en su pensamiento, desligado de los asuntos tratados en los años anteriores.[22] A nuestro juicio, esta línea de interpretación constituye un error. No olvidemos que Heidegger ya alude en su tesis doctoral de 1913 a la necesidad de articular el ámbito entero del ser en sus diferentes modos de realidad.[23] Esta impostación ontológica se refuerza luego en la conclusión que Heidegger incorpora a la publicación de su trabajo de habilitación en 1916, en la que se apuesta por una comprensión de la «realidad verdadera y la verdad real».[24] Con ello se anuncia la pregunta del sentido ontológico de la vida que será ampliamente desarrollada a partir de 1919 en el marco de una ciencia originaria de la vida y una paralela transformación hermenéutica de la fenomenología. Sin la base metodológica de la fenomenología hermenéutica desarrollada en el semestre de posguerra, como ya se ha comentado anteriormente, resulta imposible desocultar el ser de la vida y convertirlo en tema de una ontología fenomenológica.

La otra línea de investigación, encabezada por Gadamer, interpreta los primeros cursos de Friburgo en consonancia con el acontecimiento de la historia del ser del Heidegger tardío, como si el viraje de su pensar, la *Kehre,* no fuera otra cosa que un retorno al «mundear» *(welten)* y al «acontecimiento» *(Ereignis)* de los que se habla en 1919. Incluso se llega a afirmar que el «mundear»

22 *Cf.* Kisiel, Th., «Das Entstehen des Begriffsfeldes „Faktizität" im Frühwerk Heideggers», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), pág. 119 y Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, *op. cit.,* págs. 3 y 16.

23 *Cf.* Heidegger, M., *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus,* GA 1, págs. 186-187.

24 *Cf. idem, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus,* GA 1, pág. 400.

prepara el «viraje antes del viraje.»[25] Esta es una valoración que, sin embargo, ignora la meta que persiguen esas primeras lecciones, que no es otra que allanar metodológicamente el camino para un examen hermenéutico-fenomenológico de las estructuras de la vida humana. Las expresiones «mundear» y «acontecer», como tendremos ocasión de mostrar, representan con exactitud lo que Heidegger llamará en el análisis del mundo de *Ser y tiempo* «significatividad», y no el anónimo acontecimiento del ser que se hace patente en el proyecto arrojado en el que vive el hombre. No se trata, pues, de fijar la atención únicamente en la terminología y sus cambios. Los términos sólo se entienden desde el contexto en el que se aplican. Si uno se limita a interpretar exclusivamente la nomenclatura, corre el riesgo de perder de vista el asunto tratado en cuanto tal.

¿Cuál es entonces la manera adecuada de enfocar y valorar estas tempranas lecciones? El propio Heidegger nos brinda la solución en una carta a Karl Löwith, fechada en Todtnauberg el 20 de agosto de 1927. En ella sostiene que la ontología sólo puede fundarse ónticamente y recuerda que en el momento de la redacción de *Ser y tiempo*

> El problema de la facticidad seguía tan presente como en mis inicios de Friburgo. [...] No es un casualidad que me ocupara de Duns Escoto, la Edad Media y luego de Aristóteles. [...] Indicación formal, crítica de la doctrina tradicional del a priori, formalización y otros temas por el estilo todavía están ahí presentes para mí, si bien ahora no los menciono. Queda claro, además, que no me intereso por mi

25 *Cf.* Gadamer, H.-G., «Der eine Weg Martin Heideggers», en *Gesammelte Schriften* III: *Hegel — Husserl — Heidegger*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1987, pág. 423. Para una discusión crítica con estas dos líneas de interpretación remitimos a Kalariparambil, T., *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Duncker & Humblot, Berlín, 1999, págs. 69-74.

> evolución filosófica, pero cuando se trata de ello, entonces no puede recomponerse a la luz de una consideración superficial de las lecciones. Este tipo de consideración fugaz hacia atrás y hacia adelante olvida las perspectivas y los impulsos centrales.[26]

Uno no puede limitarse a la mera reconstrucción externa del pensamiento sin considerar al mismo tiempo las premisas y el objetivo perseguido. Ese objetivo, que es el que guía nuestro trabajo, gira en torno a la pregunta acerca del ser.

La lista de estudios que se adhieren a este criterio de coherencia interna de los escritos de esta época es considerable. Cada uno de ellos afronta uno u otro aspecto de la obra temprana: el fenómeno de la vida, el giro hermenéutico de la fenomenología, la indicación formal, la asimilación heideggeriana de la filosofía aristotélica, el desarrollo de la hermenéutica de la facticidad, etcétera. En nuestro caso, buscamos ofrecer una visión global que integre las diferentes aportaciones de los primeros cursos universitarios de Heidegger en el marco de lo que cabría denominar una interpretación genealógica de sus primeros escritos y lecciones; es decir, una interpretación que traza el hilo temático y metodológico de su programa filosófico de juventud. Obviamente, nuestro intento de articular de forma comprensiva y unitaria la obra temprana de Heidegger no invalida ni mucho menos esa otra línea de trabajo, la cual pone el acento no tanto en el aspecto genético y evolutivo como en la discusión de los problemas filosóficos mismos que plantea el joven Heidegger, tales como su innovadora idea de la filosofía como fenomenología hermenéutica, el problema de la conceptualidad filosófica, la noción de interpretación, la destrucción de la metafísica, la importancia del

26 Heidegger, M., «Brief an Karl Löwith» (20 agosto de 1927), en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (vol. II), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 36-37.

método y su significado para toda investigación filosófica, etcétera. Toda una serie de cuestiones fundamentales que todavía hoy ocupan un papel central en el debate contemporáneo.[27]

¿Y cómo se garantiza una interpretación genealógica adecuada? Si partimos de la convicción de que toda interpretación responde a determinadas preguntas, no queda otra solución que respetar la pregunta fundamental de un autor. Esta pregunta adopta la forma de un problema que puede ser elaborado en un programa filosófico. Heidegger expresó su proyecto con toda claridad: «La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del *"ser"*».[28] El desarrollo de esta cuestión fue largo, complejo y ocupó años de discusiones con Kant, Rickert, Dilthey, Aristóteles y Husserl. En este sentido, las lecciones del joven Heidegger brindan un acceso espléndido al proyecto ontológico de *Ser y tiempo*, si se tiene en consideración la meta que fija el rumbo de su pensar.

El presente trabajo pretende abordar la riqueza temática de este período de la vida intelectual de Heidegger en el contexto de una interpretación coherente y unitaria de su obra temprana. A diferencia de otros autores que consideran los cursos universitarios una unidad autónoma y parcialmente desvinculada de la plataforma ontológica de *Ser y tiempo*, somos de la opinión de que el horizonte de la pregunta por el ser está presente en su pensamiento desde el inicio. En un principio todavía de forma sólo latente. Así, por ejemplo, cuando en su tesis doctoral (1913) y en su escrito de habilitación (1915) se plantea la cuestión del

27 *Cf.* al respecto trabajos como los de Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997; Gander, H.-H., *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2001; Lara, F., *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2008.

28 Heidegger, M., SuZ, pág. 1 (SyT, pág. 23).

ámbito originario de donación que posibilita la formulación de juicios lógicos y el encuentro con los entes se empieza a vislumbrar un desplazamiento hacia una comprensión preontológica de la vida humana. A partir del semestre de posguerra de 1919, el tema de la vida humana y el modo de acceder a ella se convierte en el núcleo de su proyecto filosófico. De la mano de un análisis exhaustivo de sus estructuras ontológicas se le abren a Heidegger en definitiva las puertas de un acceso al significado de su ser. Nuestra tesis es que la tematización explícita de la cuestión del ser sólo es posible una vez se plantea la pregunta por las condiciones de posibilidad de la apertura de un mundo ya siempre simbólicamente estructurado. Esa pregunta se vislumbra de forma tímida en sus primeras publicaciones en torno a la existencia de un horizonte translógico de significación (1912-1916) y se desarrolla profusamente en el marco de una ontología fenomenológica de la existencia humana en las tempranas lecciones de Friburgo (1919-1923). Sólo desde la óptica del presupuesto metodológico de la transformación hermenéutica de la fenomenología y de la base temática del Dasein se encuentra Heidegger en disposición de afrontar con garantías la pregunta acerca del ser a partir de sus cursos de Marburgo (1924-1928).

En nuestro caso retrotraemos el trasfondo de la problemática del ser hasta los primeros escritos de Heidegger para mostrar las diferentes formas de plantear ese tema fundamental de su filosofía. Todo ello se realiza en el marco de una reconstrucción interna que muestra a un Heidegger en discusión constante con las tendencias filosóficas de su época: primero con el neokantismo y la neoescolástica, luego con la teología protestante y la hermenéutica, finalmente con el neoaristotelismo y la fenomenología. Una vez limadas las diferencias con unos y otros, surge la posibilidad de un replanteamiento genuino del sentido del ser. Replantear este sentido significa retomar una cuestión que, en el momento de su lectura del libro de Franz Brentano *Del significa-*

do múltiple del ente según Aristóteles, hubo de quedar inicialmente aparcada por la falta de un instrumental metodológico adecuado y un punto de partida fiable. Sin la revisión hermenéutica de la fenomenología y la ontología de la vida humana, el edificio de la ontología fundamental se derrumbaría cual un gigante de pies de barro, pues sin estos dos elementos el despliegue de la pregunta por el ser resultaría imposible.

3.

Estructura temática

A la luz de este enfoque general, el presente trabajo se estructura de la siguiente manera.

En *primer* lugar, se dibujan los rasgos generales del contexto histórico, social e intelectual en el que se enmarca el pensamiento del joven Heidegger y se traza brevemente su itinerario filosófico con el fin de obtener una panorámica de los problemas y los temas que se abordan en su obra temprana.

En *segundo* lugar, se muestra como el problema del ser ya está presente en los primeros escritos de los años 1912-1916. En el intento de fundamentar la lógica desde la existencia de un trasfondo extralógico previo, en el abandono de la primacía otorgada tradicionalmente al sujeto transcendental como fundamento de todo saber y en el creciente interés por el horizonte de manifestación dado con anterioridad a cualquier acto de conocimiento podemos encontrar la raíz oculta del problema del ser.

En *tercer* lugar, se desgrana el *núcleo temático* de su programa filosófico de juventud en torno a una articulación del fenómeno de la vida humana. En este sentido, las investigaciones filosóficas de Heidegger analizan primero la experiencia fáctica de la vida en autores como Pablo, Agustín, Eckhart, Lutero y Schleier-

macher y, poco más tarde, se traducen en un creciente interés por la filosofía práctica de Aristóteles. La interpretación en clave ontológica de los escritos de estos autores lo lleva a descubrir toda una serie de modos de existencia primariamente prácticos de la vida que Heidegger asimila y transforma de forma productiva en su hermenéutica de la vida fáctica. Heidegger encuentra en el paradigma histórico de la religiosidad cristiana primitiva una primera forma de manifestación de la vida fáctica (1919-1921); pero ese paradigma queda luego en parte relegado con su (re)descubrimiento de Aristóteles (1922-1924). Así, por ejemplo, el análisis de las virtudes intelectuales de la *Ética a Nicómaco* ofrece un amplio abanico de comportamientos de la vida humana que Husserl, en su proyecto de filosofía como ciencia estricta, no llegó a tomar en consideración. Finalmente, se exponen las razones filosóficas que llevan al joven Heidegger a desplazar durante la segunda mitad de los años veinte sus previas interpretaciones de la fenomenología de Husserl y de la filosofía práctica de Aristóteles al estudio de Kant, precisamente en un intento de analizar la relación entre el «yo pienso» y el tiempo en el marco de sus análisis de la temporalidad originaria del Dasein.

En *cuarto* lugar, se exponen los *problemas metodológicos* a los que tiene que hacer frente Heidegger desde sus primeras lecciones de Friburgo de 1919 para acceder a la esfera primaria de la vida fáctica, una tarea que desemboca en un profundo cuestionamiento de la fenomenología reflexiva de Husserl y en una simultánea reformulación de la fenomenología en términos hermenéuticos. Tras una aclaración preliminar del significado de una filosofía entendida primero como ciencia originaria de la vida y luego como hermenéutica de la facticidad, se desglosan sistemáticamente las etapas de desarrollo de la fenomenología hermenéutica de Heidegger en contraposición a los postulados metodológicos de la fenomenología reflexiva de Husserl. Por último, se muestra cómo la ontología fenomenológica que va tomando

cuerpo en el transcurso de los primeros años veinte presupone tácitamente la diferencia ontológica.

Y, finalmente, se ofrece un amplio apéndice con una relación completa y ordenada de forma cronológica de las actividades académicas, los escritos, las conferencias y de las lecciones realizadas por el joven Heidegger entre los años 1912 y 1928. También puede encontrarse una actualización de las traducciones castellanas existentes y un listado completo de los volúmenes de la *Gesamtausgabe*. Asimismo, se ha elaborado una extensa literatura crítica con indicaciones bibliográficas acerca de su biografía y correspondencia, con referencias a introducciones generales, obras colectivas, instrumentos lexicográficos y repertorios bibliográficos, con una exhaustiva lista de las principales introducciones, monografías y artículos publicados en los últimos veinte años acerca de la obra temprana de Heidegger. Por último, se remite a una serie de documentos audiovisuales, recursos telemáticos y publicaciones periódicas de especial interés. Sin embargo, la extensión de dicho apéndice ha llevado tanto al autor como al editor de esta obra a la decisión de colgar todo ese material en la página web de la editorial.[29]

29 *Cf.* www.herdereditorial.com, en concreto el link «Filosofía», apartado de «Estudios».

II.

CONTEXTO HISTÓRICO E INTELECTUAL

1.

Contexto histórico: de Bismarck a la Alemania de Weimar

El contexto histórico y social de Alemania entre finales del siglo XIX y el primer tercio del XX resulta bastante particular. A diferencia de Inglaterra, que había optado tempranamente por un modelo económico basado en el desarrollo industrial y la exportación de productos, la Alemania de Bismarck vivía entre el poder que todavía conservaban los terratenientes agrícolas (los llamados *Junker*) y la emergente fuerza de una burguesía industrial que atraía a muchos inmigrantes del este. De ahí que uno de los principales objetivos de los reformistas alemanes consistiera en eliminar el poder de una clase decadente como los *Junker* y limitar el excesivo peso del cuerpo de oficiales del ejército con el objeto de facilitar el desarrollo industrial, considerado el verdadero motor de cambio. Con todo, no cabe duda de que Alemania se convirtió en un Estado-nación centralizado bajo el liderazgo político de Bismarck, un Estado que contaba con un eficaz cuadro administrativo y un fuerte cuerpo de oficiales gracias a la imposición del servicio militar obligatorio. Asimismo, se abrie-

ron las fronteras, se establecieron aranceles internos, se creó una potente red de ferrocarriles y se fomentó la urbanización, es decir, se adoptó un conjunto de medidas demandadas por un imparable proceso de industrialización.[1]

Evidentemente, nos hallamos en un contexto harto influenciado por un positivismo que deposita toda su confianza en la razón como vector del progreso humano. Los logros de las ciencias y su aplicación práctica en el terreno de la industria del ferrocarril, del transporte marítimo y de la industria química, por citar algunos ejemplos, explican parte del optimismo característico de la razón decimonónica. Sin embargo, los movimientos obreros y las organizaciones sindicales de Alemania e Inglaterra ponen rápidamente de relieve el lado oscuro del capitalismo: la explotación de niños y mujeres, las bolsas de pobreza, los déficits de higiene, el analfabetismo, el hacinamiento de la población obrera en los suburbios de las principales ciudades industriales, etcétera. La toma de conciencia de esa realidad oculta del capitalismo empieza poco a poco a minar la confianza no sólo de la burguesía, sino también de un proletariado desilusionado ante las incumplidas esperanzas de cambio. Una desconfianza que se transforma en

1 Para un cuadro general del contexto histórico, político y social de estos años véanse: Fergusson, A., *Cuando muere el dinero. El derrumbamiento de la República de Weimar*, Alianza, Madrid, 1984; Gay, P., *La cultura de Weimar. La inclusión de lo excluido*, Argos, Barcelona, 1984; Hughes, H. S., *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo*, Aguilar, Madrid, 1972; Watson, P., *Historia intelectual del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2002. Y sobre el marco específicamente filosófico de este período, consultar Bambach, Ch., «German Philosophy between Scientism and Historicism», en *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1995, págs. 21-56; Gadamer, H.-G., «Sobre la filosofía alemana en el siglo XX», *ER. Revista de Filosofía* 26 (2000), págs. 189-217; Barash, J. A, «The Emergency of Historical Meaning in Nineteenth-Century German Thought», en *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1988, págs. 17-89.

pesimismo con la irrupción de la Primera Guerra Mundial (1914-1917) y se convierte en temor ante el renacimiento del fantasma del militarismo (1912 en Rusia, 1920 en Hungría, 1922 en Italia, España y Bulgaria). Ante este panorama, la República de Weimar abre nuevas esperanzas democráticas que más tarde se verán truncadas con el ascenso al poder del partido nacionalsocialista (1933). En este marco político y económico, aumentan las dudas ante el ideal de progreso y la supuesta racionalidad del ser humano, crece la desconfianza hacia todo discurso político, se refuerza la sensación de impotencia del pensamiento para cambiar la realidad y se instala el rechazo de toda ideología. Paralelamente, la creciente inflación de los años veinte evapora los ahorros de la clase media, los costes de reconstrucción de la guerra ahogan la economía alemana, la resistencia del ejército y de los sectores más tradicionalistas, el espectacular aumento del paro y el crack de 1929 acaban por debilitar la república y dan paso a discursos cada vez más nacionalistas. De ahí que la primera tarea de la filosofía y, por ende, de las diferentes ciencias sociales consistiera en criticar y desenmascarar la realidad que queda encubierta bajo el manto de la ideología y la tradición.

2.

Contexto intelectual

Los primeros años que Heidegger ejerce como profesor en la universidad de Friburgo entre 1919 y 1923 nos presentan a un pensador inconformista e inquieto, enfrascado en el ambicioso proyecto de dotar a la filosofía de un nuevo sentido. Sus constantes y fructíferas investigaciones en el terreno de la teoría neokantiana del conocimiento, el ámbito de la tradición teológica, la esfera de las diferentes corrientes vitalistas, el horizonte de la hermenéutica

de Dilthey y, sobre todo, en el contexto de la fenomenología de Husserl y de la filosofía práctica de Aristóteles muestran los esfuerzos de alguien que persigue con afán dotar la vida y la filosofía de un significado que traspase los blindados muros del mundo académico, de alguien que con ahínco quiere sacudirse el yugo de una visión determinista del hombre. Nos hallamos ante un joven Heidegger que no es ajeno al pathos expresionista que invade el clima cultural alemán de posguerra. Artistas, literatos, sociólogos, antropólogos, historiadores y filósofos, alarmados por la amenaza de un determinismo férreo, alzan al unísono un grito de protesta contra el optimismo de la razón positivista y buscan devolver al pensamiento la libertad y la dignidad de la que había gozado un siglo atrás. Ante esta tesitura, emerge toda una nueva constelación de intelectuales de diversa índole que marcará el espíritu de una época: así, por ejemplo, Kirchner, Kandinsky, Klee y Klimt en la pintura; Mahler y Schönberg en la música; Dilthey, Husserl, Cassirer, Jaspers, Scheler y Heidegger en la filosofía; Brecht, Hofmannsthal, Mann, Rilke y George en la literatura; Ehrenfels, Jung, Weininger y Freud en la psicología; Gropius, Loos y Wagner en la arquitectura; Ranke, Troeltsch y Meinecke en la historia; Planck, Mach, von Weizsäcker, Heisenberg, Bohr y Einstein en la ciencia; Weber, Simmel, Spengler y Mannheim en la sociología. Unos y otros tratan de resolver el dilema de cómo volver a captar la inmediatez de las experiencias humanas en el seno de una realidad social fragmentada y sin valores.

En todas estas disciplinas se produce lo que Lukács caracterizó gráficamente como un «asalto a la razón», lo que significa: poner en tela de juicio la indefinición ideológica, criticar la masiva utilización de la propaganda, poner de relieve el adoctrinamiento de la sociedad, denunciar la emergencia de mentalidades totalitarias, alimentar la desconfianza hacia todo discurso político, sacar a la superficie las bolsas de pobreza de una ética capitalista feroz. No es de extrañar que en este contexto surjan

preguntas en torno a la deformación ideológica de la realidad, la manipulación de la información, las estrategias propagandísticas, al papel de los intelectuales y al desarraigo existencial. Un crudo diagnóstico de la realidad, que, a su manera, ya había avanzado Nietzsche en las *Consideraciones intempestivas* al retratar la situación cultural alemana como una época dominada por profesores y tecnócratas, militares y funcionarios. No se puede ser al mismo tiempo hombre de acción y hombre de estudio sin atentar contra la dignidad de una y otra profesión. Un tema que luego retoman Max Weber en *La vocación interna de la ciencia* (1919) y Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente* (1922), por citar dos obras del momento que Heidegger conocía a la perfección.[2] Sin duda, el libro de Spengler marcó a toda una generación de intelectuales, pensadores y artistas alemanes de los años de posguerra. Según el diagnóstico de Spengler, Occidente se ha atomizado y disgregado bajo el triunfo de las ciencias, pero carece de un espíritu colectivo y patrio *(Volksgeist)*. Eso explica en parte la fuerza con que la sociedad alemana se une ante la adversidad, especialmente ante las draconianas sanciones económicas que ha impuesto la Paz de Versalles, como muy bien dejó entrever John Keynes en *Las consecuencias económicas de la paz* (1919).

El pensamiento del joven Heidegger se enmarca en este clima de desasosiego intelectual, inhospitalidad existencial y desazón espiritual de una época dominada por el ocaso de los héroes. Encontramos múltiples retratos de una sociedad fragmentada y falta de ídolos en obras como *El hombre sin atributos*, de Robert Musil, *La montaña mágica*, de Thomas Mann, *Ulises*, de James

2 Más detalles sobre el clima intelectual en el que transcurrió esta productiva etapa de la vida de Heidegger se encuentran en: Ott, H., *Martin Heideg-ger. En camino de su biografía*, Alianza Universidad, Madrid, 1992, págs. 117-132; Nolte, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Tecnos, Madrid; Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997, págs. 101-137.

Joyce, *La metamorfosis*, de Franz Kafka, y, de una manera muy gráfica, en *El grito*, de Edward Munch, y la película *El Gabinete del Dr. Caligari*, dirigida por Robert Wiene. En este sentido, la obra magna del joven Heidegger, *Ser y tiempo*, puede leerse en clave de una novela filosófica de formación que, al igual que otras novelas de la época, reflexiona sobre el significado del ser humano en una era dominada por la ciencia y pone de relieve el sometimiento del individuo a fuerzas más poderosas que lo anulan, empequeñecen y manipulan hasta el punto de perder de vista el sentido de su propia existencia. En *Ser y tiempo*, nos encontramos con el Dasein como protagonista de una trama que se estructura en tres actos: en un primer momento, hallamos a un Dasein cómodamente instalado en las certezas de la vida cotidiana, que sabe desenvolverse de forma práctica y eficaz con las normas de comportamiento colectivamente reconocidas, que comparte un horizonte de valores y expectativas con la gente que lo rodea, que se siente protegido por la sociedad a la que pertenece En un segundo momento, este mundo familiar en el que el Dasein se siente como en casa entra en crisis de manera inesperada y repentina, provocando la desorientación y la perplejidad de un Dasein que se encuentra por primera vez en su vida colocado delante del mundo sin capacidad de respuesta, sin asideros donde agarrarse, flotando en un océano ignoto y sin rumbo, suspendido en la nada más absoluta y preso de la angustia. Y en un tercer momento, ese Dasein toma conciencia de su situación errática, asume su condición de arrojado y decide retomar las riendas de su existencia proyectando un modelo de vida propio que lucha contra la fatal inercia a volver a caer en las anónimas redes de la cotidianeidad.

Así pues, no es de extrañar que ante este desolador panorama de la sociedad alemana emerjan espontáneamente preguntas relacionadas de una u otra manera con el sentido de la existencia humana: ¿qué hacer ante una civilización que navega a la deriva? ¿Cómo escapar a una racionalidad técnica que calcula todas las variables de la

existencia humana, elimina toda huella de individualidad y somete la voluntad personal al orden causal de las ciencias? El espíritu se siente aprisionado y desconfía del discurso positivista que pretendía construir una sociedad ideal y gobernar racionalmente el curso de la historia. La vida necesita abrirse paso y romper con falsas concepciones del mundo. Hay que volver la mirada hacia la realidad, penetrar en su verdadero misterio, vivir según su propia esencia. En 1919, Heidegger comenta en una carta dirigida a Elisabeth Blochmann:

> La nueva vida que nosotros queremos, o que quiere en nosotros, ha renunciado a ser universal, es decir, inauténtica, plana y superficial; su posesión es originalidad, no lo artificioso y construido, sino lo evidente de la intuición total.[3]

Por tanto, hay que hacer frente a la torturante cuestión de cómo volver a captar la inmediatez de la experiencia vivida en un lenguaje que tradicionalmente diseca y almacena la complejidad de la realidad humana en los compartimentos estancos de la memoria lógica. La postura de Heidegger frente a este modo de proceder es tajante: hay que romper con ese lenguaje tradicional; hay que desconfiar del entramado conceptual de la metafísica; hay que fluidificar las categorías que se aplican a la hora de analizar el fenómeno de la vida; en definitiva, hay que practicar una constante hermenéutica de la sospecha para devolver al individuo la capacidad de pensamiento y acción.

Sin duda, el joven profesor Heidegger supo trasladar magistralmente a las aulas universitarias este sentimiento generalizado de estar entrando en una nueva época del espíritu marcada por la decadencia. A pesar de no publicar nada durante los primeros

3 Heidegger, M., «Brief an Elisabeth Blochmann» (carta del 1 de mayo de 1919), en Heidegger, M. y Blochmann, E., *Briefwechsel 1918-1969*, Piper, Múnich, 1989.

años de su intensa actividad docente, su fama como profesor comprometido con la filosofía se difundió rápidamente por Alemania, haciendo circular el rumor de que había nacido un nuevo astro en el firmamento de la filosofía alemana, un rey oculto que congregó el interés y la fascinación de alumnos de la talla de Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Walter Bröcker, Max Horkheimer, Hans Jonas, Herbert Marcuse, etcétera.[4] Eso sin contar la amistad que forjó con personalidades como Paul Natorp, Nicolai Hartmann, Paul Friedländer, Rudolf Bultmann y Karl Jaspers. Con este último se estableció pronto un tácito entendimiento sobre la necesidad de renovar las vetustas instituciones académicas y replantear los grandes problemas filosóficos, pues ambos se sentían llamados a marcar el nuevo rumbo de esta disciplina enarbolando la bandera de la protesta y expresando su inconformismo con la filosofía de salón.[5] La filosofía tiene que transgredir el orden establecido, ir al fondo de las cosas mismas. Vivir filosóficamente equivale a vivir dispuesto a correr riesgos y pensar contra las normas prefijadas.

Se precisan hombres con carisma capaces de renovar las viejas estructuras de pensamiento y comportamiento. El joven Heidegger se hace eco de esta llamada, asumiendo ya en sus primeras lecciones de 1919 el reto de elaborar una nueva idea de la filosofía. Nos hallamos –como comenta Heidegger en un tono henchido de *pathos* expresionista– en vistas de la encrucijada que decide sobre «la vida o la

4 *Cf.* Arendt, H., «Martin Heidegger zum 80. Geburtstag», *Merkur* X (1969), págs. 893-902 y Gadamer, H.-G., *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1977, págs. 15ss.

5 Véase al respecto la correspondencia de los años 1920-1924 (en Heidegger, M. y Jaspers, K., *Briefwechsel 1920-1963*, Piper y Vittorio Klostermann, Múnich y Frankfurt del Meno, 1990). Sobre la atmósfera de solidaridad entre ambos pensadores, consultar Jaspers, K., *Philosophische Autobiographie*, Piper, Múnich, 1977, págs. 93-96. Heidegger, por su parte, solía decir de Jaspers: *amicus Jaspers, magis amica veritas.*

muerte de la filosofía»[6]. Estamos ante uno de los momentos filosófica y personalmente más decisivos de la vida de Heidegger. Por una parte, se consuman su ruptura con el sistema del catolicismo y su matrimonio protestante con Elfride Petri;[7] y por otra, se detectan claros síntomas de distanciamiento con respecto a su sólida formación teológica y neokantiana que apuntan hacia la elaboración de una hermenéutica de la vida fáctica. En este sentido, Karl Löwith destaca con agudeza el rasgo existencial de la persona de Heidegger: «jesuita por su educación, se volvió protestante por reacción, dogmático escolástico por su formación, pragmático existencial por su experiencia, teólogo por tradición y ateo como investigador».[8] Diferentes rostros de una persona que intenta aprehender un fenómeno tan misterioso, resbaladizo y confuso como el de la existencia humana en su desnuda facticidad. La vida se presenta al joven Heidegger como un enigma que pide ser comprendido. Su desciframiento determina en buena medida el itinerario filosófico del pensador.

6 Heidegger, M., *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987, pág. 62.

7 Documentado en la conocida carta del 9 de enero de 1919 remitida a su amigo sacerdote Engelbert Krebs (en Casper, B., «Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg», *Freiburger Diözesan-Archiv* 100, 1980, pág. 541) y luego matizado en las cartas a Karl Löwith del 19 de agosto de 1921 y del 20 de agosto de 1927, en las que se define como un «teó*logo* cristiano», es decir, como alguien interesado en penetrar en el sentido último de la vida religiosa, en mantenerse alejado de posiciones dogmáticas para zambullirse en la corriente vital de la existencia humana (en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. [eds.], *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* II, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 29 y 36-37, respectivamente). De ello dan testimonio sus lecciones de 1920-1921, *Fenomenología de la vida religiosa*, en las que ofrece una serie de sugestivas interpretaciones de la mística de Eckhart, Bernardo de Claraval y Teresa de Ávila, de las epístolas paulinas, de las *Confesiones* de Agustín, de las *Disputaciones* de Lutero y de los *Discursos sobre religión*, de Schleiermacher.

8 Löwith, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart, 1986, pág. 45.

3.

El itinerario filosófico del joven Heidegger

Como se ha mencionado anteriormente, nos hallamos en una época que deja trás sí la Primera Guerra Mundial. Durante esos años, se consuma el distanciamiento de la teología liberal por obra de Karl Barth y Rudolf Bultmann, se debilita la fuerza de fundamentación filosófica de la ciencia del neokantismo a partir de la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer e irrumpe una nueva constelación de filósofos bajo el manto de la fenomenología y del existencialismo, como Max Scheler, Karl Jaspers y Martin Heidegger, entre otros. Esta nueva generación de pensadores se caracteriza por una postura crítica frente al metodologismo de la filosofía neokantiana; postura que, en la escuela fenomenológica, alcanza su máxima expresión en el cuestionamiento de la prioridad de la ciencia y en la afirmación radical de la experiencia fáctica de la vida. En el período que se extiende entre 1919 y 1923, los primeros años en los que Heidegger ejerce de profesor contratado en la universidad de Friburgo, se va fraguando un pensamiento profundamente original, en tensión constante y fructífera con la tradición teológica, con la filosofía académica del neokantismo, la hermenéutica, las diversas corrientes de la filosofía de la vida y, sobre todo, con la filosofía práctica de Aristóteles y la fenomenología de Husserl.

Desde esta perspectiva, se puede afirmar que el programa filosófico del joven Heidegger queda esencialmente fijado a partir de los primeros cursos de Friburgo. La publicación de las lecciones de ese período permite hoy en día comprender mejor y reconstruir con mayor exactitud su temprano itinerario filosófico. Nos referimos, en concreto, a las lecciones del semestre de posguerra de 1919,

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, y a las del semestre de verano de ese mismo año, *Fenomenología y filosofía transcendental de los valores*, a los cursos del semestre de invierno de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, y a los del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión*. Asimismo, dos escritos de la misma época, *Observaciones de la* Psicología de las concepciones del mundo *de Karl Jaspers* (1919-1921) y el llamado *Informe Natorp* (1922), permiten ilustrar y sustentar definitivamente una tesis de continuidad en el pensamiento del joven Heidegger, al menos hasta la aparición de *Ser y tiempo*, y, de paso, romper así con el hechizo de una obra sin historia previa. Precisamente, la posibilidad de disponer de toda esta nueva base textual ha despertado el interés de los estudiosos por el pensamiento del joven Heidegger, tal como muestra la cascada de investigaciones aparecidas en estos últimos años.[9]

Para nosotros, estas lecciones de juventud de Friburgo (1919-1923) y, por extensión, las de Marburgo (1924-1928) no constituyen una etapa independiente, como sostienen, por ejemplo, Figal, Gander y Gadamer, ni forman diversas etapas evolutivas, como defienden Pöggeler y Kisiel, sino que deben leerse desde el horizonte de *Ser y tiempo* como un camino que desemboca en esta obra clave. El mismo Heidegger lo dejó claro en su texto retrospectivo «Mein Weg in die Phänomenologie»:

> [...] el camino del pensar acabaría siendo más largo de lo que yo sospechaba y requirió de muchas paradas, de muchos rodeos y desvíos. Los primeros cursos de Friburgo y luego de Marburgo muestran el camino de un modo sólo indirecto.[10]

9 En el apartado 2 del capítulo primero ya se ha aludido a algunos de esos trabajos. Para una selección más amplia de los estudios publicados últimamente en torno al tema remitimos al apéndice bibliográfico (*cf.* www.herdereditorial.com).

10 Heidegger, M., «Mein Weg in die Phänomenologie», *op. cit.*, pág. 87.

A este respecto, nos parece acertada la apreciación de Ángel Xolocotzi de que tanto «[...] la "interpretación evolucionista" de Gadamer y Figal como la "interpretación pluralista" de Pöggeler y Kisiel analizan las primeras lecciones independientemente de *Ser y tiempo*: ambas líneas de interpretación ven en las lecciones una obra acabada y no un estar en camino».[11] Una vez más insistimos en la necesidad de interpretar las lecciones de juventud desde la óptica del programa filosófico que se va dibujando en el transcurso de los primeros años veinte y que queda perfilado con claridad en *Ser y tiempo*: la pregunta por el sentido del ser.

Esquemáticamente, las lecciones que inauguran la actividad académica de Heidegger en pleno período de posguerra se plantean el reto de elaborar un nuevo concepto de filosofía que no encorsete y someta el fenómeno de la vida a los patrones científicos de conocimiento. El tono «existencialista» salta a la vista y caracteriza buena parte de la obra temprana de Heidegger. Una y otra vez surge la misma pregunta: ¿cómo es posible aprehender genuinamente el fenómeno de la vida sin hacer uso del instrumental con tendencia objetivante de la tradición filosófica? La respuesta es tajante: hay que suspender la primacía de la actitud teórica y poner entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físicas y matemáticas que impregna el quehacer filosófico desde Descartes hasta Husserl. El resultado final de esta tarea de lento y sistemático escrutinio de las verdaderas estructuras ontológicas de la vida humana queda reflejado en los diferentes y recurrentes análisis del tejido ontológico de la existencia humana que Heidegger lleva a cabo en el transcurso de la década de los años veinte: en 1919 habla de una ciencia originaria de la vida; en 1922 de una ontología fenomenológica de la vida fáctica; en 1923 de una

11 Xolocotzi, Á., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a* Ser y tiempo, *op. cit.*, pág. 36.

hermenéutica de la facticidad; en 1925 y en 1927 de una analítica existenciaria del Dasein; en 1928 de una metafísica del Dasein. He ahí el núcleo en torno al cual gira el quehacer filosófico del joven Heidegger hasta la publicación de *Ser y tiempo*: mostrar fenomenológicamente las diferentes formas de ser del Dasein para desde ahí aprehender el sentido del ser desde el horizonte de la historicidad y la temporalidad.

Heidegger se deja llevar –más de lo que él mismo reconoce– por esta tendencia a descubrir la realidad de la vida, el motor que pone en movimiento todo el edificio de la filosofía. Schopenhauer mostró la voluntad como el verdadero fondo de la razón; Kierkegaard dejó claro que el pensamiento abstracto sacrifica la existencia concreta en aras de una verdad absoluta; Marx descubrió que la economía mueve al espíritu; Nietzsche y Freud destacaron los instintos que laten bajo la cultura: ¿y Heidegger? Él penetra en las potencialidades de la vida, que son el verdadero lugar de producción de las imágenes del mundo. Heidegger insiste sin cesar que no se debe filosofar *sobre* la vida, sino *desde* ella. Una vida que cae en el vacío y que ya no se sostiene en ninguna instancia metafísica; una vida que hay que asumir con sus riesgos y enigmas, pues quien quiera comprenderse a sí mismo ha de aclararse sobre la situación en la que se encuentra. Más que establecer un sistema de la vida, más que señalar la existencia de una nueva realidad, se trata de pensar la vida y su historia como el mar en el que ya se está navegando. Todos los hombres viven en la historia, pero muchos no lo saben. Otros saben que su tiempo es histórico, pero no lo viven como tal.

En definitiva, puede afirmarse que la pregunta en torno a la cual pivota el pensamiento de este primer Heidegger es la cuestión por el sentido mismo de la vida fáctica, tal como lo atestigua el currículo que redactó en 1922 para optar a una plaza de profesor titular en la universidad de Gotinga:

> [...] las investigaciones que sustentan la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica.[12]

La vida humana y su comprensión del ser son los ejes que vertebran buena parte de la obra temprana de Heidegger. El calidoscopio de referencias filosóficas que encontramos en esta fructífera etapa ofrece una imagen bastante fidedigna de la genealogía de esa pregunta y de los requisitos metodológicos necesarios para desarrollarla con éxito.

De esta manera, el intento heideggeriano de aprehender la realidad primaria de la vida humana pasa por dos decisiones fundamentales.

En primer lugar, una decisión eminentemente *metodológica*, que ya en los cursos universitarios de 1919 lo lleva a un desmontaje crítico de la historia de la metafísica y a una transformación hermenéutica de la fenomenología de Husserl. He aquí dos momentos imprescindibles de su método filosófico: uno destructivo y otro constructivo. El primero destapa el intrincado mapa conceptual de la filosofía y retrotrae el fenómeno de la vida a su estado originario. El segundo propone un análisis formal de los diversos modos de realizarse la vida en su proceso de gestación histórica. Sin ellos resulta vano aventurarse en la senda de una articulación categorial del ámbito de donación inmediato de la vida fáctica y de su carácter ontológico.

En segundo lugar, una decisión *temática*, que en los primeros años de Friburgo también desemboca en un análisis sistemá-

12 Heidegger, M., «Vita», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000, pág. 44. Esas investigaciones, iniciadas alrededor de 1919-1920 en el marco de la discusión con la hermenéutica, el vitalismo, el neokantismo y la escolástica, cristalizan luego en el *Informe Natorp* (1922) y las lecciones *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923).

tico de las estructuras ontológicas de la vida humana. Precisamente, la pregunta por el sentido del ser de la vida ateorética y arreflexiva proporciona el punto de partida y facilita el hilo conductor de la cuestión por el ser en general. A partir de este planteamiento y una vez completada metodológicamente la hermenéutica fenomenológica del Dasein, vemos cómo la pregunta por el ser va adquiriendo cada vez más protagonismo en las lecciones de Marburgo (1924-1927) hasta convertirse en el tema central de *Ser y tiempo*. La gradual publicación de las primeras lecciones de Friburgo y de las de Marburgo ha venido a confirmar la idea de que el programa filosófico del joven Heidegger empieza a tomar forma en estos años.

Así pues, una vez contextualizada la obra temprana de Heidegger y expuesto el hilo conductor de su itinerario filosófico, pasamos a desglosar estos dos ejes, aunque antes hay que mostrar cómo ya en los primeros escritos de su etapa de formación académica, a saber, la tesis doctoral, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* [La doctrina del juicio en el psicologismo], de 1913, y la tesis de habilitación, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto], de 1915, se manifiesta la raíz oculta del ser. La tematización del ser, empero, precisa de los dos elementos ya comentados: el temático y el metodológico. Estos dos elementos, estos ejes, estos dos momentos se desarrollan simultáneamente a partir de las primeras lecciones de Friburgo. No es que primero se analicen las estructuras ontológicas de la vida fáctica y después se desarrolle la fenomenología hermenéutica, ya que el mismo descubrimiento y el análisis de esas estructuras requieren de antemano el método hermenéutico-fenomenológico. Y tampoco es que primero se produzca la transformación hermenéutica de la fenomenología, porque esa transformación se lleva a cabo precisamente como resultado de la necesidad de hallar un método alternativo al de la fenomenología husserliana

capaz de aprehender el significado de la vida. El tema y el método son dos elementos inseparables. De hecho, el método queda definido por el tema mismo, la vida fáctica. Por razones inherentes al propio orden discursivo que impone la exposición lineal de todo trabajo escrito, exponemos primero la cuestión propiamente temática y luego la metodológica, pero dejando claro que ambas forman parte de una misma preocupación y fueron tratadas de manera simultánea por el joven Heidegger.

III.

LA RAÍZ OCULTA DEL SER EN LOS PRIMEROS ESCRITOS

Durante sus años de formación académica, Heidegger se dedica con intensidad al estudio de la lógica y la matemática en el marco del neokantismo dominante en las aulas universitarias de principios del siglo XX y de una lectura intensa de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Entre los años 1912 y 1916, publica una serie de artículos y trabajos en los que se ocupa de diversa manera de las principales teorías lógicas de su época. El precoz interés por estos temas se plasma en sus primeros artículos «El problema de la realidad en la filosofía moderna» (1912) y «Nuevas investigaciones sobre lógica» (1912), toma cuerpo en la tesis doctoral, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* [La doctrina del juicio en el psicologismo], de 1913, sigue presente en la tesis de habilitación, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [La doctrina del significado y de las categorías en Duns Escoto], de 1915,[1] y todavía se

1 Todos estos trabajos están recopilados en el volumen primero *(Frühe Schriften)* de la *Gesamtausgabe* (GA 1). Asimismo, cabe recordar que Heidegger estudió matemáticas y ciencias naturales durante los semestres de 1911-1912 y 1912-1913 en la universidad de Friburgo. Sobre el interés que Heidegger mostró por dichas disciplinas, véase el prólogo a la primera edición de *Frühe Schriften* y el que acompaña su tesis doctoral, *La doctrina del juicio en el psicologismo* (*cf.* Heidegger, M., GA 1, págs. 55 y 61, respectivamente). Más información sobre este tema se halla en: Neumann, G., «Heideggers Studium der Mathematik und

deja sentir en algunas de las lecciones del período de Marburgo (1924-1928).[2] No obstante, el pensamiento heideggeriano ha sido a menudo tachado de anticientífico e irracionalista, especialmente desde que en *¿Qué significa pensar?* (1952) afirmara provocativamente que «la ciencia no piensa». Desde entonces, científicos y filósofos que se sintieron agredidos por tal aseveración consideraron a Heidegger un pensador enemistado con la ciencia.

Naturwissenschaften», en Denker, A., Gander, H.-H. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 214-225.

2 Véanse, por ejemplo, las lecciones del semestre de invierno de 1925-1926, *Lógica. La pregunta por la verdad* (GA 21), y las del semestre de verano de 1928, *Los primeros fundamentos metafísicos de la lógica* (GA 26). Con respecto a la literatura crítica, en los años setenta encontramos un primer grupo de trabajos en torno a las vinculaciones heideggerianas con el neokantismo y el campo de la lógica: Borgmann, A., «Heidegger and Symbolic Logic», en Murray, M. (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1978, págs. 3-22; Caputo, J., «Language, Logic, and Time», *Research in Phenomenology* 3 (1973), págs. 147-155; Fay, Th., «Heidegger on Logic. A Genetic Study of His Thought on Logic», *Journal of the History of Philosophy* 12 (1974), págs. 77-94; Hobe, K., «Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask», *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 78 (1971), págs. 360-372; Stewart, R., «Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's *Habilitationsschrift*», *Man and World* 12 (1979), págs. 360-386. A estos trabajos se sumaron en los años ochenta los estudios siguientes: Kisiel, Th., «Heidegger (1907-1927): The Transformation of the Categorial», en Sallis, J., Seebohm, Th. y Silvermann, H. (eds.), *Continental Philosophy in America*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1983, págs. 165-185; Mohanty, J. N., «Heidegger on Logic», *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988), págs. 107-135; Wolzogen, Ch., «"Es gibt". Heidegger und Natorps "Praktische Philosophie"», en Gethmann-Siefert, A. y Pöggeler, O. (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, [2]1989, págs. 313-337. Y gracias a la publicación de buena parte de la obra temprana de Heidegger en el transcurso de los años noventa, se reactivaron los siguientes estudios sobre esta etapa: Adrián, J., «Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana. Un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)», *Dianoia* XLV, núm. 45 (1999), págs. 65-113; Borges, I., «De lo lógico a lo translógico. La cuestión del sentido

Con todo, esta aparente postura de hostilidad se pone en entredicho a la luz del interés que Heidegger mostró por el sentido de la ciencia en sus lecciones y conferencias. No cabe olvidar que el joven Heidegger realizó estudios de física y matemáticas (1911-1913) tras finalizar su formación teológica (1909-1911) en la universidad de Friburgo. Asimismo, entabló un profundo diálogo con Medard Boss y la psiquiatría a partir de 1947. De hecho, fuentes inéditas permiten documentar que ya desde 1928 entró

---

en el joven Heidegger (1913-1916)», en Arana, J. (ed.), *Saber y conciencia. Homenaje a Otto Saame*, Comares, Granada, 1995, págs. 71-94; Courtine, J.-F., «Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger. De la théorie du jugement à la vérité de l'être», en Courtine, J.-F. (ed.), *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, *op. cit.*, págs. 7-31; Crowell, St., «Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic», *Journal of the British Society for Phenomenology* 23/3 (1992), págs. 222-239; Crowell, St., «Making Logic Philosophical Again (1912-1916)», en: Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 55-72; Crowell, St., «Emil Lask. Aletheiology as Ontology», *Kant-Studien* 87 (1996), págs. 64-88; Fehér, I., «Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of the Irrationality and the Theory of Categories», en Macann, Ch. (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments* II, Routledge, Nueva York, 1992, págs. 373-405; García Gainza, J., *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud*, Newbook, Pamplona, 1997; Heinz, M., «Philosophy and Worldview: Heidegger's Concept of Philosophy and the Baden School of Neokantianism», en Rockmore, T. (ed.), *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, Humanity Books, Londres, 2001, págs. 209-237; Kisiel, Th., «Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask», *Man and World* 28 (1996), págs. 197-240; Lyne, I., «Rickert and Heidegger: On the Value of Everyday Objects», *Kant-Studien* 91 (2000), págs. 204-225; Orth, E. W., «Martin Heidegger und der Neukantianismus», *Man and World* 25/3-4 (1992), págs. 421-441; Rampley, M., «Meaning and Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to *Being and Time*», *Journal of the British Society for Phenomenology* 25/3 (1994), págs. 209-228. Finalmente, para una valoración conjunta de la mayor parte de los trabajos aquí citados y una exposición detallada de los vínculos de Heidegger con el neokantismo, véanse Steinmann, M., «Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus», en Denker, A., Gander, H.-H. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, *op. cit.*, págs. 259-293.

en contacto con el psiquiatra Ludwig Binswanger, quien encontró en la fenomenología heideggeriana una novedosa forma de tematización del ser humano. Por otro lado, en el semestre de invierno de 1927-1928, Heidegger organiza un círculo de trabajo con docentes de las facultades de ciencias naturales, matemáticas y medicina bajo el título «La amenaza de la ciencia». En 1934 dicta una conferencia intitulada «La necesidad de la ciencia». Y al año siguiente, concretamente en otoño de 1935, se reunió por primera vez en su cabaña de Todtnauberg con dos eminentes científicos del momento: Werner Heisenberg, quien en 1932 obtuvo el Premio Nobel de Física, y Victor von Weizsäcker, tío de Carl Friedrich von Weizsäcker, quien en aquel entonces tenía sólo veinticuatro años y asistió igualmente a dicha reunión. A partir de ahí, se mantiene la relación entre Heidegger y los físicos y se intensificará a partir de los años cincuenta, especialmente con motivo de la preparación del coloquio «Las artes en la época de la ciencia», organizado por Clemens von Podewils y celebrado en Múnich el año 1953. Posteriormente, Carl Friedrich von Weizsäcker invitará a Heidegger en varias ocasiones durante los años sesenta a discutir con sus alumnos de física en Hamburgo.[3] Baste con estos ejemplos para mostrar el interés del filósofo Heidegger por la ciencia, en concreto el sentido que tiene. No se trata, como se afirma comúnmente, de un menosprecio de la misma, sino «de la crítica a la falta de meditación de la ciencia en la relación consigo».[4]

Frente a esta imagen algo reduccionista y simplificada, es menester determinar la temprana posición que Heidegger adop-

3 *Cf.* Neske, G., *Erinnerungen an Heidegger, op. cit.*, págs. 240ss.

4 Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, GA 89, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, [3]2006 (trad. cast. *Seminarios de Zollikon. Protocolos, diálogos, cartas*, Jitanjáfora Morelia, Morelia, 2007, pág. 145). Para más detalles sobre la fructífera relación de Heidegger con la ciencia, véase el capítulo de Ángel Xolocotzi «Sus encuentros con la ciencia» en su reciente libro *Facetas heideggerianas*, Los Libros de Homero, México D. F., 2009, págs. 73-91.

ta con respecto a la lógica y ver cómo los resultados de estas primeras investigaciones desembocan en la necesidad de establecer las condiciones ontológicas de posibilidad del conocimiento científico. Éstas ya no están ancladas en la subjetividad transcendental ni se determinan desde la epistemología, sino que hay que buscarlas en los contextos significativos en los que se mueve la vida humana. Estas investigaciones ya no se interesan tanto por el sujeto de conocimiento como por el horizonte de manifestación previamente dado a todo acto de conocimiento.

Desde esta perspectiva, el presente capítulo se articula de la siguiente manera. En *primer* lugar, se emprende una revisión preliminar de la naturaleza de la lógica en el contexto de la disputa con el psicologismo, mostrando la emergencia de una primera diferencia ontológica fundamental: la que haya entre la realidad psíquica y la realidad lógica (1). En *segundo* lugar, una vez se ha mostrado que esta última es irreductible a la primera, se plantea el interrogante por la relación existente entre la dimensión lógica del sentido y el ser de los entes, es decir, surge la pregunta de cómo se pasa del plano de la idealidad al de la realidad y viceversa. Responder a esta cuestión supone afrontar la postrera y más alta tarea de la filosofía: elaborar una doctrina de las categorías capaz de estructurar el ámbito del ser en sus diferentes formas de realidad (2.1). Eso coloca a Heidegger por primera vez, como reconoce en el prólogo a la primera edición de *Frühe Schriften*, ante dos cuestiones que ya no le abandonarán jamás: «en la forma del problema de las categorías con la pregunta por el ser, en la forma de la doctrina de los significados con la pregunta por el lenguaje».[5] Al final de su trabajo de habilitación, el dilema de cómo es en general posible que el sentido valga respecto de los

5 Heidegger, M., GA 1, pág. 55. Aquí ya empieza a hacerse patente la relación entre la pregunta por el ser y la pregunta por el lenguaje; una relación llamada a determinar su futuro camino filosófico.

objetos recibe una respuesta metafísica. No es posible ver la lógica en su verdadera dimensión sin el horizonte translógico en que se fundamenta. La figura de Lask y su principio de la determinación material de la forma cobran aquí un especial protagonismo (2.2). Y, en *tercer* lugar, el joven Heidegger se libera con esta solución ontológica de las cadenas de la concepción epistemológica del sujeto para abrirse paso a una comprensión temporal y dinámica de la vida humana entendida en estos primeros escritos en términos de «espíritu vivo», antesala de la ciencia originaria de la vida que empieza a desarrollarse a partir de las tempranas lecciones de Friburgo (2.3).

1.

La naturaleza de la lógica

1.1. *Definición y ámbito de la lógica*

El tomo primero de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que apareció en 1900 con el título *Prolegómenos a la lógica pura*,[6] se considera uno de los intentos filosóficos contemporáneos más serios y sistemáticos de rehabilitación de la lógica frente al psicologismo en boga a finales del siglo XIX. El mismo Heidegger reconoce en las lecciones del semestre de invierno 1925-1926 que la obra de Husserl «ha vuelto a animar la lógica contemporánea

6 Husserl, E., *Logische Untersuchungen*. Volumen primero: *Prolegomena zur reinen Logik*, *Husserliana* XVIII, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975. En próximas referencias LU I (HU XVIII) y entre paréntesis *Inv. lóg* 1 con la paginación de la traducción castellana de José Gaos y Manuel García Morente, *Investigaciones lógicas*, I: *Prolegómenos a la lógica pura*, Alianza, Madrid, ²1985.

y a potenciar sus posibilidades productivas».[7] La filosofía conquista con la lógica pura un ámbito de investigación propio e independiente de la psicología y las ciencias naturales. Antes de fijar las condiciones ideales del conocimiento, es menester depurar las leyes lógicas de cualquier tipo de residuo psicologista. Asimismo, si la naturaleza de la lógica se desarrolla en la esfera ideal del pensamiento, habrá que establecer las diferencias existentes entre leyes lógicas y psicológicas. Como señala Husserl, «los lógicos psicologistas desconocen las esenciales y eternas diferencias entre la ley ideal y la ley real, entre la regulación normativa y la regulación causal, entre la necesidad lógica y la real, entre el fundamento lógico y el fundamento real».[8] Husserl remite a la existencia de leyes no-psicológicas, es decir, leyes puramente lógicas del pensar. La universalidad y la absoluta necesidad de las leyes ideales se distinguen de la contingencia y la relatividad de las leyes empíricas. Las descripciones psicológicas de los procesos de pensamiento son una condición necesaria, pero no suficiente de la lógica. Los factores psicológicos del pensamiento humano resultan insuficientes a la hora de formular las leyes que posibilitan un conocimiento científico correcto. El pensamiento es un proceso psíquico que, al mismo tiempo, está regulado por leyes lógicas universales, las cuales no se pueden deducir a partir de la naturaleza fáctica del pensar. La tarea propia de la lógica pura consiste precisamente en investigar estas leyes universales. Dicho de otro modo, la lógica pura tiene como fin desarrollar una teoría universal de sistemas formales de deducción que prescriban normativamente las condiciones del conocimiento científico. La lógica no es una ciencia empírica que opera a través de generalizaciones inductivas, sino una ciencia puramente formal. Su objeto

7 Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1976, pág. 24.

8 Husserl, E., LU I (HU XVIII), págs. 79-80 (*Inv. lóg. 1*, pág. 80).

de estudio se ciñe a entidades abstractas, formulando leyes atemporales de conformidad y condiciones a priori de coherencia y evidencia lógicas.[9]

Para Heidegger, en cambio, la pregunta acerca de qué es la lógica está inextricablemente entrelazada con la cuestión del ser. Como observa Courtine, los primeros escritos de Heidegger en calidad de estudiante y doctorando, es decir, los escritos entre 1912 y 1916, se inscriben en el terreno de la lógica, en particular en la problemática de la validez de los juicios como primer nivel de manifestación del ser.[10] La pregunta explícita por el ser permanece al principio opaca y no empieza a aflorar hasta las fases embrionarias de la fenomenología de la vida iniciada en los primeros cursos de los años veinte. Hay que recordar que esa pregunta por el ser se dirige fundamentalmente a esclarecer el *sentido* del ser. Ello nos coloca ante la problemática del juicio, de la verdad y de la aprehensión categorial del ser. El asunto es puesto en escena en el temprano artículo «Nuevas investigaciones sobre lógica» (1912). El objetivo de este artículo queda fijado desde la primera línea: ofrecer una reflexión crítica sobre los principios mismos de la lógica.[11] Después de repasar las últimas investiga-

9 *Cf. ibid.*, pág. 28 (*ibid.*, pág. 41).

10 *Cf.* Courtine, J.-F., «Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger. De la théorie du jugement à la vérité de l'être», *op. cit.*, págs. 13-18. El mismo autor ofrece después una interesante exposición de la destrucción crítica de la lógica a partir de las lecciones de 1925-1926, *Lógica. La pregunta por la verdad*, y de la conferencia de 1929 «¿Qué es metafísica?». El nervio de la argumentación heideggeriana pasa por denunciar la escolarización de la lógica, que trae como consecuencia una determinación del juicio como el lugar de la verdad, desestimando así la originaria capacidad de desvelamiento inherente al λόγος. El joven Heidegger denuncia en repetidas ocasiones que la tradición metafísica reduce unilateralmente el λόγος a su dimensión proposicional y predicativa, asignando con ello la primacía al λόγος ἀποθαντικός. A su juicio, el *lógos* representa una excepcional modalidad de descubrimiento, permite una apertura y un acceso privilegiado al ente, es decir, encarna el carácter descubridor del Dasein por excelencia.

11 *Cf.* Heidegger, M., GA 1, pág. 17.

ciones en el campo de la lógica y tomar en consideración las aportaciones de Husserl, Frege y Russell, sigue en pie la cuestión fundamental de qué es la lógica: «esta cuestión ya nos coloca ante un problema cuya solución está reservada al futuro».[12]

La lógica se define tradicionalmente como una ciencia normativa del pensamiento, una disciplina que establece las reglas a seguir para la formulación de proposiciones verdaderas. Para el joven Heidegger, esta definición peca al menos de una doble ambigüedad: por una parte, no queda claro si el término «pensamiento» está referido al proceso de pensar o al contenido del pensamiento; por otra, tampoco resulta evidente cuándo el concepto de «verdad» remite a la verdad formal o la material, respectivamente. Teniendo en cuenta estas observaciones, se puede redefinir el objetivo de la lógica del modo siguiente: la lógica es una ciencia que da validez a las estructuras de sentido, a las formas de significación. Precisamente, la tesis doctoral de 1913, presentada como una contribución crítico-positiva a la lógica, llega a una conclusión singularmente husserliana de una lógica pura del significado: los lógicos deben tratar de descubrir el significado preciso de los enunciados, luego han de proceder a determinar las formas del juicio en relación con los diferentes ámbitos de realidad para, por último, encuadrar estas formas en un sistema.[13] Se trata, pues, de considerar la lógica desde la óptica de la validez del sentido y no como un proceso mental del pensar: «la existencia psíquica de un concepto y el contenido ideal del concepto son dos cosas completamente distintas».[14]

Heidegger retoma aquí la crítica al psicologismo de Frege y Husserl. En este contexto, se enmarca el mencionado artículo de 1912, «Nuevas investigaciones sobre lógica», en el que se aden-

12 *Ibid.*, pág. 18.
13 *Cf. ibid.*, págs. 185-186.
14 *Ibid.*, pág. 7.

tra críticamente en el territorio de la lógica matemática. El autor adopta una postura muy próxima a Heinrich Rickert, quien distingue entre el carácter nomotético y generalizante de las ciencias naturales y el carácter ideográfico e individualizante de las ciencias históricas. El objeto de estudio de la lógica pura es la validez del sentido del juicio. Pero Heidegger, fiel al espíritu husserliano, no puede evitar preguntarse: «¿Qué es esto del sentido?».[15] La respuesta aparece en el capítulo final de su disertación de 1913, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* [La doctrina del juicio en el psicologismo]:

> [...] el *sentido* se halla en la más estrecha conexión con aquello que designamos de manera general con *pensar*; pero por pensar no comprendemos el concepto amplio de representación, sino el pensar que puede ser correcto o incorrecto, verdadero o falso. A cada juicio le acompaña, pues, un sentido inmanente. La forma real y efectiva del sentido es la validez. [...] Reconocemos la validez como la forma real y efectiva de la lógica; es el sentido el que vale y el que, por tanto, «encarna» la lógica.[16]

Sin embargo, la cuestión del sentido está estrechamente relacionada con el problema de la valoración que acompaña toda captación del ser. ¿Acaso no interviene en el representar mismo –se pregunta el joven doctorando– un momento axiológico? ¿Es que puede darse una captación del ser que no sea ya valorativa? La convicción profunda de que en toda aprehensión del ser concurre un acto de valoración ofrece un hilo conductor para adentrarse en los trabajos de la primera época heideggeriana.

En 1912, Heidegger argumenta que la lógica no consigue desvincularse de los conceptos y símbolos matemáticos y que,

15 *Ibid.*, pág. 170.
16 *Ibid.*, pág. 172 [cursiva y entrecomillado del autor].

por consiguiente, no logra penetrar en los principios lógicos mismos. El formalismo de la lógica matemática, entendida como cálculo de proposiciones, no es consciente de los problemas que atañen a una teoría del juicio. Una objeción similar reaparece luego en *Ser y tiempo*, donde se acusa a la lógica de disolver el juicio en un sistema de asignaciones, convirtiéndola en «un objeto de "cálculo", pero no en tema de una interpretación ontológica».[17] Ahora bien, ¿cuáles son esos problemas? Al menos tres: la naturaleza de los juicios negativos, la naturaleza de la cópula y la predicación y, por último, el problema de la verdad. Además, una lógica de este tipo tampoco tiene en cuenta la cuestión de su fundamentación.[18] El estudio de las condiciones de posibilidad de la matemática y la lógica no tiene cabida en ninguna de estas dos disciplinas. Heidegger no comparte el interés puesto por sus coetáneos en la lógica matemática; su atención se centra preferentemente en el desarrollo de una lógica filosófica. En su opinión, ésta ha alcanzado su máxima expresión en autores como Aristóteles, Leibniz, Kant y Hegel. Entre sus contemporáneos, destaca la labor de Lask, de quien afirma que ha sido el pensador que de forma más consciente ha perseguido una comprensión filosófica de la lógica, mientras que reprocha a Husserl no haber aprovechado las posibilidades contenidas en la fenomenología para un tratamiento filosófico de la misma al considerarla una ciencia separada, una disciplina formal independiente de la filosofía.

A diferencia de la lógica tradicional y su excesiva orientación teórica, la lógica filosófica tiene un propósito más radical: «pre-

17 Heidegger, M., SuZ, pág. 159 [entrecomillado del autor] (SyT, pág. 182).

18 *Cf. idem*, GA 1, págs. 42-43. En los apartados 2.1 y 2.2 del presente capítulo se contempla con más detalle la cuestión de la fundamentación de la lógica y la propuesta de solución de Heidegger en su diálogo con Heinrich Rickert y Emil Lask.

guntar por lo verdadero en sentido originario y propio».[19] Esto significa retrotraerse al comportamiento lógico del enunciar y juzgar las estructuras ontológicas fundamentales que han quedado veladas en la lógica tradicional. Heidegger se pregunta cómo el contenido lógico, esto es, el sentido, está relacionado con los actos de pensamiento y, tal vez, con el ente pensante que es el ser humano. De hecho, en *Ser y tiempo* se afirmará que «la lógica tiene sus raíces en la analítica existenciaria del Dasein».[20] Precisamente, ésta es la tarea que emprenderá Heidegger en sus primeros trabajos y que culminará en los cursos de Friburgo en una afirmación radical del valor originario de la vida humana. No obstante, en estos tempranos análisis y discusiones en torno a la naturaleza de la lógica todavía no ha llegado a este punto. De momento, la esfera de validez de la lógica pura, que se resiste a los peligros de relativización inherentes a la biología y la psicología, se convierte en el lugar donde situar el valor trascendente de la vida y la realidad objetiva del espíritu. Este último no puede ser una mera producción mental. Aquí se ve cómo el joven Heidegger se sitúa en las coordenadas filosóficas de un realismo crítico que trata de evitar la caída en el materialismo y la ascensión a los cielos del idealismo subjetivo.

¿Cuáles son las tareas y los problemas que Heidegger cree que competen a una lógica filosófica? De entrada, no se trata tanto de una disciplina nueva como de la actualización de un *télos* que ha caracterizado la historia de la lógica.[21] Ahora bien, ¿cómo acometemos el estudio de una lógica filosófica? ¿Acaso determinamos primero qué es filosofía y luego aplicamos este concepto a la lógica? O, por el contrario, ¿empezamos por la ló-

19 *Ibid.*, pág. 12.

20 *Idem*, SuZ, pág. 160 (SyT, pág. 183; aquí nos desmarcamos ligeramente de la traducción castellana).

21 *Cf.* Mohanty, J. N., «Heidegger on Logic», *op. cit.*, págs. 113-115.

gica tradicional y abordamos los principales problemas contenidos en ella de tal manera que nos lleven a la filosofía? Heidegger apuesta por la segunda opción, pues opina que sin duda poseemos ya cierta comprensión histórica de la lógica. A partir de esta comprensión previa podemos interrogar a la lógica por sus potencialidades filosóficas. Y, en otro orden de cosas, ¿qué elementos nos trasladan de la lógica tradicional a la filosófica? Básicamente, el juicio. En concreto, su estructura intencional y predicativa, así como su valor de verdad y su ámbito de validez. Sin embargo ¿cómo se entiende esta estructura intencional? ¿Qué es la predicación y qué papel desempeña en una teoría del juicio? ¿Cuál es la estructura del juicio que le permite la doble posibilidad de ser bien verdadero o bien falso? ¿Qué tipo de relación guarda la verdad con el juicio? ¿Es una propiedad del juicio? Además, si existe una verdad teórica y otra práctica, ¿cuál de las dos encierra el sentido primario de la verdad? ¿Y cuál es el fundamento metafísico de la lógica? Toda una batería de interrogantes que van encontrando una solución en el transcurso del pensamiento del joven Heidegger.

1.2.
La refutación del psicologismo: la diferencia ontológica entre el ser ideal de los entes lógicos y el ser real de los entes psíquicos

En torno a 1900, las ciencias naturales en colaboración con el positivismo, el materialismo y el pragmatismo parecen haber arrinconado a la filosofía. El sentimiento de triunfo de las ciencias se funda en el conocimiento cada vez más exacto de la naturaleza y el creciente dominio técnico de la misma. Se implanta una lógica de la investigación científica basada en la observación, la formulación de hipótesis y la verificación. La pregunta filosófica por antonomasia acerca de «¿Qué es algo?» va perdiendo

terreno ante la cuestión eminentemente utilitarista de «¿Cómo funciona algo?». La fe en el progreso reduce toda actividad espiritual del ser humano a mera función cerebral. En este sentido, diversos representantes del materialismo irrumpen en el mercado editorial a mediados del siglo XIX: Karl Vogt con sus *Cartas fisiológicas* (1845) y Jakob Moleschott con *Fuerza y materia* (1855). La razón humana queda reducida a un instrumento más de selección natural, no es otra cosa que un mecanismo más de adaptación a la naturaleza. Paralelamente, se asiste al nacimiento y a la difusión del pragmatismo anglosajón de William James y Charles Peirce, que arranca la verdad de su anclaje en el reino de las ideas y la rebaja a la condición de una regla social de autorregulación de la acción humana. El criterio de la verdad descansa en el éxito práctico y se acredita en la eficiencia lograda por el método del intento y del error. Desde este óptica adaptativa, la biología de la evolución de Darwin viene a confirmar que no sólo nosotros, sino también la naturaleza entera llega por el error al éxito, confiriendo con ello una evidencia casi insuperable a la tesis de que la verdad no es más que éxito práctico.

En este contexto, el idealismo deja de ser la corriente filosófica dominante en Alemania a partir de 1830: por una parte, por una excesiva identificación del idealismo hegeliano con el autoritarismo prusiano y, por otra, por cuestiones científicas que muestran cómo la filosofía de la naturaleza choca contra las evidencias experimentales. Se inaugura así una nueva tradición filosófica que pretende enfocar los problemas desde una perspectiva más científica. En el marco de este creciente naturalismo filosófico, entra en escena durante la primera mitad del siglo XIX el término «psicologismo». Para esta corriente las reglas del pensamiento se convierten en leyes naturales. La lógica se concibe en términos de una ciencia *descriptiva* de determinados procesos mentales, en lugar de una ciencia *normativa* de los mecanismos de pensamiento, es decir, se pasa por alto el hecho de que la

lógica no describe empíricamente cómo pensamos, sino que dice cómo debemos pensar.

La estrategia de razonamiento de las ciencias naturales se extrapola rápidamente al ámbito de estudio de las ciencias humanas, en especial de la psicología. El análisis del funcionamiento de lo psíquico busca las leyes que explican la transformación de los estímulos fisiológicos, establece las estructuras regulares de la asociación de las representaciones mentales y, finalmente, averigua cuáles son los principios lógicos del pensamiento mismo. Pero a pesar de la pujanza del naturalismo filosófico entre 1830 y 1870, éste no deja de tener sus detractores: esencialmente entre aquellos pensadores que se resisten a que la tradición filosófica sea engullida sin más por las ciencias naturales. El caso de Rudolf Hermann Lotze encarna quizá un ejemplo emblemático de resistencia a la creciente hegemonía del positivismo. Lotze, aun reconociendo el valor y la significación de las ciencias naturales, insiste en la diferencia entre los *actos* psicológicos de pensar, que existen como algo temporalmente localizable, y los *contenidos* de esos actos, que se caracterizan por su validez intemporal. Una distinción que Heidegger luego retoma sin apenas modificaciones.[22] A finales del siglo XIX y comienzos del XX, ese rechazo del naturalismo filosófico y, en particular, del psicologismo pasará a ser moneda corriente entre los neokantianos de las escuelas de Marburgo y Baden. También Brentano y Husserl, que comenzaron su carrera filosófica abrazando el naturalismo, rectifican más tarde sus posiciones con respecto a la lógica.[23] A su manera, todos

22 Véase, por ejemplo, Heidegger, M., GA 1, págs. 22 y 323ss.

23 En este escenario tampoco cabe olvidar la crítica de Frege al psicologismo. En el citado artículo «Nuevas investigaciones sobre lógica», Heidegger destaca el relevante papel que ocupa Frege en la filosofía de la matemática (*cf. ibid.*, pág. 20). En cuanto a la función desempeñada por las *Investigaciones lógicas* de Husserl en la revitalización de la lógica, encontramos múltiples referencias a lo largo de los cursos de Friburgo y Marburgo.

ellos sostienen que el pensar como un proceso mental es un existir real, mientras que el contenido lógico del pensamiento es un existir ideal. El psicologismo se caracteriza por confundir ambos planos, con lo que todo pensamiento queda restringido a la relatividad de los diferentes actos mentales.

a) La refutación del psicologismo de Husserl

Husserl denuncia las consecuencias relativistas del psicologismo en la primera parte de sus *Investigaciones lógicas* (1900), en concreto en *Los prolegómenos a la lógica pura.* Sin embargo, no cabe olvidar que Husserl había comenzado su carrera filosófica bajo la influencia, entonces dominante, de dicha corriente. Las leyes lógicas eran a sus ojos meramente inductivas, leyes de los hechos de conciencia asentados en la costumbre. En el momento de escribir su *Philosophie der Arithmetik* [Filosofía de la aritmética], en 1891, el mundo de Husserl estaba construido sobre actos psíquicos: era mental, no real. Acerca del mundo real, en el que están las cosas y donde las unas se relacionan con las otras, Husserl sostenía que no podía afirmarse nada, ya que el conocimiento se limita a los fenómenos psíquicos, es decir, no se refiere a las cosas, sino sólo a su representación.[24] Pero Husserl se daría pronto cuenta

24 Los equívocos que se desprenden de esa postura psicologista fueron profusamente analizados por Frege en su conocido escrito «Über Sinn und Bedeutung» («Sobre sentido y referencia», en Valdés Villanueva, L. [ed.], *La búsqueda del significado,* Ariel, Barcelona, 1991, págs. 24-45). Asimismo, en su reseña de la *Philosophie der Arithmetik* [Filosofía de la aritmética] de Husserl recalca la diferencia existente entre la representación de una cosa y la cosa misma representada. La representación es esencialmente subjetiva y se diferencia del sentido. Así, por ejemplo, cuando miramos la Luna a través de un telescopio nos encontramos, por un lado, con la imagen real que queda dibujada sobre el cristal del objetivo del telescopio (que equivaldría al sentido) y, por otro lado, con la imagen en la retina del observador (que vendría a ser la representación). En un comentario no exento de ironía, Frege considera un placer inocente llamar a

de que había sido víctima de una extendida enfermedad filosófica. Él mismo confiesa en el prólogo a las *Investigaciones lógicas*, citando a Goethe, que «contra nada se es más severo que contra un error recientemente abandonado».[25] Así, a partir de 1900, se opondrá con fuerza a toda teoría que sostenga que la razón depende de algo no racional, de algo relativo a la constitución psíquica del hombre, de algo ligado al funcionamiento de sus procesos mentales. Estas cuestiones, que Husserl subsume bajo el nombre de «psicologismo», son objeto de una severa crítica en la que se desmantelan los errores psicologistas desde una doble perspectiva: desde sus consecuencias y desde sus prejuicios.

De entrada, Husserl afirma que ninguna teoría puede violar las condiciones que hacen posible toda teoría. Esto es lo que ocurre con la doctrina del juicio en el psicologismo. El juicio lleva consigo una pretensión de validez. Pero si el que juzga no puede en ningún caso justificar esa exigencia, si no existe ningún criterio para distinguir el juicio verdadero del prejuicio, entonces no puede sostenerse razonablemente ninguna teoría. En consecuencia, al carecer las leyes que rigen el enlace de las proposiciones de un significado consistente, la noción de verdad se volatiliza, ya que se hace relativa a un modo meramente humano de pensar. No obstante, decir que la verdad es relativa a la constitución psicológica y a las leyes mentales de una determinada especie carece de sentido porque entonces la misma proposición podría ser verdadera para una especie y falsa para otra. Ahora bien, el significado de las palabras «verdad» y «falsedad» hace

---

la Luna una representación, al menos mientras uno no se imagine que puede, por actos psíquicos, moverla de su lugar en el sistema solar (*cf.* Frege, G., «Rezension: Husserl, *Philosophie der Arithmetik*», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 103 (1894), págs. 313-332). Para la relación entre Frege y Husserl, véase Drummond, J., *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1990, págs. 26-45.

25 Husserl, E., LU I (HU XVIII), pág. 7 (*Inv. lóg. 1*, pág. 23).

imposible que algo sea simultáneamente verdadero y falso. La tesis del relativismo antropológico contradice, pues, las palabras que usa para justificar su propio razonamiento.[26] Además, fundar la verdad en la constitución psicológica es fundarla en un hecho y darle, por tanto, el carácter de un hecho que siempre es singular y temporal; pero la verdad destaca por ser válida universalmente y en todo tiempo. Por último, la relatividad de la misma lleva consigo la relatividad del mundo, ya que el conocimiento y su objeto están ligados entre sí. Si la verdad se hace subjetiva, no habrá un mundo en cuanto tal, sino sólo uno para esta o aquella especie de seres conscientes.

En su lucha contra el psicologismo, Husserl no se contenta con mostrar las consecuencias absurdas que de él se desprenden. También saca a relucir los prejuicios de los que nace. El más significativo de ellos es la confusión entre el acto psíquico y su contenido. El psicologista concibe los términos «proposición», «juicio», «prueba», «verdad», etcétera, como fenómenos psíquicos. Si así fuera, responde Husserl, las matemáticas puras serían una rama de la psicología. Pero por mucho que los conceptos matemáticos sean psicológicos en su origen, las leyes que por ellos se expresan no dependen de la constitución psíquica del hombre. Contar «uno, dos, tres» es un acto psíquico concreto que se da en el tiempo y el espacio, ahora y aquí; sin embargo, los números 1, 2, 3 presentan un contenido no empírico, que desborda por completo el carácter fáctico y temporal del acto psíquico por el que se expresan. La aritmética remite a las unidades ideales de 1, 2, 3 y no al simple acto de contar. La misma distinción vale para la lógica: una cosa es el acto por el que yo enuncio el principio de identidad y otra el principio mismo, con su exigencia lógica de universalidad y necesidad.[27]

26 *Cf. ibid.*, págs. 118-128 (*ibid.*, págs. 109-117).
27 *Cf. ibid.*, págs. 170-182 (*ibid.*, págs. 147-155).

Husserl insiste en la necesidad de distinguir entre el acto psíquico individual de pensar (lo que más tarde denominará *nóesis*) y el contenido objetivo del pensamiento (lo que recibirá el nombre de *nóema*). Tomemos una sencilla proposición matemática, por ejemplo, 2 x 2 = 4. El contenido expresa una necesidad ideal y objetiva y, como tal, es independiente del acto real de pensarlo. La verdad de esta proposición no se rige por el pensar fáctico de una psique, sino que el pensar fáctico de toda psique debe regirse por ella. ¿De dónde viene la mismidad del *nóema*, si la *nóesis* es distinta? Esa identidad no puede proceder de la mente, sino del mismo objeto ideal. En todos estos casos nos hallamos ante una validez a priori y absoluta que no puede provenir del pensamiento, sino de su objeto. Cuando yo enuncio una proposición verdadera, lo hago en su esencia ideal, válida para todos y para siempre. La verdad: o es absoluta o no es verdad. He aquí la respuesta de Husserl a los psicologistas. Ellos quisieran hacerla relativa, dependiente del hombre que la piensa. Sin embargo, la verdad es una e idéntica, «no está "en algún lugar en el vacío", sino que es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas».[28] Desde el prisma psicologista, el hombre queda reducido a las condiciones fácticas que lo han producido; Husserl, en cambio, se esfuerza por mostrar que el hombre no es un hecho mundano, sino el lugar de la razón y de la verdad, es decir, la subjetividad transcendental.

b) La postura de Heidegger frente al psicologismo

Heidegger considera que el psicologismo no es un tema baladí para la filosofía. Primero, por su presencia en el campo de la reflexión filosófica y, segundo, por su enorme capacidad de recuperación ante las diversas críticas que recibe tanto del neokantis-

28 *Ibid.*, pág. 136 (*ibid.*, pág. 122).

mo como de la fenomenología. Es más, «tan pronto como uno se aproxima a los *problemas especiales* de la lógica y trata de alcanzar una solución segura, se pone de manifiesto hasta qué punto prevalece todavía el modo de pensar psicologista, cuán enredados y multiformes son los caminos que una lógica pura tiene que sortear».[29] De hecho, la exposición de las diversas teorías sobre el juicio que Heidegger lleva a cabo en su tesis doctoral no va encaminada tanto a refutar el psicologismo como a mostrar hasta qué punto las teorías del juicio de Wilhelm Wundt, Franz Brentano, Theodor Lips y Heinrich Meier presentan vestigios psicologistas. Las investigaciones lógicas del momento se ven acosadas por dos actitudes antagónicas y parciales: por una parte, la actitud psicologista; por otra, la formalista. Ambas actitudes, insatisfactorias por su parcialidad, arrancarían de Kant: el formalismo neokantiano hipostasia la lógica en un reino sin anclaje en el ser, en una actitud prototípicamente platónica que eleva las Ideas a entes metafísicos;[30] en cambio, el psicologismo, a través de la interpretación de Schopenhauer y de Fries, desemboca en una naturalización de la conciencia que reduce las leyes lógicas a leyes empíricas que explican el funcionamiento de la mente humana. Pues bien, cualesquiera que sean los mecanismos psicofisiológicos que producen la conciencia, ésta es, en su pureza originaria, un mero darse cuenta de algo: la conciencia es siempre y sólo «conciencia de». La conciencia es intencional, siempre está referida a su correspondiente objeto intencional, por lo que ya no cabe concebirla como una región autónoma encerrada en sí misma. Apropiándose de la argumentación de Husserl, Heidegger acusa al psicologismo de naturalizar la conciencia, de haber convertido el mero momento de darme cuenta de algo en un mecanismo que a lo sumo podría explicar cómo llego a darme cuenta,

29 Heidegger, M., GA 1, pág. 64 [cursiva del autor].
30 *Cf. ibid.*, pág. 24.

pero que jamás me diría en qué consiste el puro darme cuenta como tal.

Ahora bien, ¿qué aspectos de la disputa husserliana contra el psicologismo incorpora Heidegger a su propio planteamiento? Básicamente dos: la comprensión de la diversidad de los ámbitos del ser y la intencionalidad como estructura fundamental del fenómeno psíquico. El psicologista conoce fuera las cosas y dentro, en la conciencia, los procesos psíquicos. Heidegger hace suya la conclusión husserliana de que las leyes lógico-matemáticas no son inductivas, sino a priori, de que su necesidad no es meramente psicológica, sino objetiva. El error psicologista descansa en el desconocimiento de la intencionalidad como propiedad fundamental de la conciencia. Por otra parte, la diferencia entre ser ideal y ser real hace patente al menos estos dos ámbitos del ser. Esa diferencia se pone de manifiesto a la hora de defender las pretensiones de validez de la lógica frente a su relativización psicologista. La elaboración de una lógica pura precisa una doctrina de las categorías que articule el ámbito general del ser en sus múltiples sentidos. Sólo así «podrá uno aproximarse a los problemas epistemológicos y estructurar el ámbito del "ser" en sus distintos modos de realidad».[31]

En el artículo «Nuevas investigaciones sobre lógica» (1912), se afirma que «de cara al reconocimiento de la esterilidad teórica del psicologismo resulta fundamental la distinción entre acto psíquico y contenido lógico, entre el acontecer real del pensamiento que transcurre en el tiempo y el sentido extratemporal, idéntico e ideal; en suma, la distinción entre lo que "es" y lo que tiene "validez"».[32] Para el psicologismo, la realidad efectiva psíquica, el ser real de lo psíquico, es la fuente de la que brota la legalidad del pensar. En consecuencia, también la verdad de un juicio pasa

31 *Ibid.*, pág. 186 [entrecomillado del autor].
32 *Ibid.*, pág. 22 [entrecomillado del autor].

a depender de la disposición psíquica, la cual en cada caso puede ser diferente. Lo que tal vez sea verdadero para un tipo de disposición psíquica, posiblemente resulte falso para otro. Ya Husserl se oponía a este planteamiento al sostener con firmeza que los principios fundamentales del pensar no son leyes reales, sino ideales, que la verdad no es relativa, sino absoluta, que la verdad constituye una unidad ideal frente a la pluralidad de individuos y vivencias reales. El psicologismo pasa por alto la profunda alteridad del ser real de la decisión judicativa con respecto a la validez ideal del contenido enjuiciado. Su principal equivocación consiste, pues, en «ignorar la diferencia de una diversidad fundamental en el ser del ente».[33] De entre los múltiples modos de ser, el psicologismo sólo conoce uno: el del ser real de lo psíquico. Husserl, en cambio, dejó muy clara la diferencia entre ser ideal y ser real.

La ontología de Heidegger también coloca la esfera del sentido lógico en un ámbito autónomo y distinto al de la realidad espacio-temporal de los actos psíquicos del juzgar y del mundo físico sobre el que se juzga, incluso se llega a afirmar que «la lógica está construida sobre un fondo ontológico».[34] El joven Heidegger insiste en la *diferencia ontológica* entre la validez atemporal del sentido y la existencia espacio-temporal de los entes psicofísicos. En sintonía con la argumentación de Henri Bergson, Heidegger describe el aquí y el ahora del acto mismo de emitir un juicio en términos de la corriente fluctuante de la conciencia.[35] Se trata de una actividad en la que los actos, siempre diferentes y cambiantes, se suceden constantemente durante una duración de tiempo particular y en la que «la misma situación

33 *Ibid.*, pág. 50. Una observación realizada a propósito de su recensión del libro de Charles Sentroul, *Kant y Aristóteles* (1914).

34 *Ibid.*, pág. 50.

35 *Cf. ibid.*, pág. 170.

psíquica de la conciencia nunca puede repetirse».[36] En cambio, el sentido del juicio es atemporal, idéntico, ideal, es «un fenómeno "estático", situado más allá de toda evolución y transformación y que, por tanto, no llega a ser, sino que tiene validez».[37] El sentido no se ve afectado por el tiempo de su referente físico, es más, en medio del incesante fluir psíquico hay algo que permanece como un factor constante.

En su tesis doctoral, de 1913, se ilustra el carácter ideal del sentido mediante el enunciado «La tapa del libro es amarilla». Ese juicio se emite quizá mientras uno está dando una clase, recordando el libro, comparándolo con los colores de las tapas de otros libros, respondiendo a la pregunta de un estudiante. Los ejemplos se pueden multiplicar, pero en todos estos actos de enunciar, recordar, comparar, responder –que son diferentes modificaciones de la conciencia– se mantiene «un factor constante en cada acto de juzgar; en cada momento quiero decir: "La tapa del libro es amarilla"».[38] Las circunstancias en las que digo «La tapa del libro es amarilla» son variables, pero el sentido del juicio permanece idéntico. La idealidad del significado no puede variar según las circunstancias psicológicas, es decir, no es posible que esté sometida a la naturaleza temporal, real y subjetiva de los actos psíquicos. De lo contrario, sería imposible repetir ese significado. Precisamente el hecho de poder repetir el mismo significado en diferentes actos debería ser un argumento suficiente para refutar un psicologismo que confunde idealidad y realidad. La verdad del juicio «En 1992 se celebraron los Juegos Olímpicos en Barcelona» permanece inalterable al margen de lo que diga hoy o mañana, de que lo diga yo o un presentador de televisión, de lo que diga en Barcelona o en Nueva York.

36 *Ibid.*, pág. 205.
37 *Ibid.* pág. 179 [entrecomillado del autor].
38 *Ibid.*, págs. 167-168.

Con la mencionada *diferencia ontológica* entre validez atemporal y discurrir temporal de los entes, Heidegger se instala en la arena de una de las principales cuestiones de la metafísica occidental. A tenor de la opinión de Gadamer, se trata de hallar el punto de encuentro de lo atemporal, inmutable y universal con lo temporal, cambiante e histórico.[39] El mismo Heidegger confirma esa hipótesis a propósito de su reseña del libro de Nikolai Bubnoff *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit* [Temporalidad y atemporalidad], de 1913. Ahí se plantea la cuestión todavía vigente desde Parménides y Heráclito de cómo salvar el abismo existente entre la realidad atemporal del pensamiento abstracto y la realidad temporal de la percepción sensible.[40] En unos casos, se intenta salvar ese abismo por medio de la clásica oposición realismo-idealismo. Pero con esa oposición, se apresura a señalar Heidegger, no se resuelve el problema platónico de la participación, de la conexión entre la realidad atemporal del sentido y la temporal de los objetos. En otros casos, se intenta localizar un punto de encuentro entre ambos planos, que tradicionalmente se sitúa en el juicio y la referencia a una conciencia aún por determinar. No se trata, obviamente, ni de la conciencia transcendental de la filosofía neokantiana ni de la conciencia naturalizada del psicologismo, sino de la conciencia intencional husserliana. Los resultados de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que impregnan buena parte de las reflexiones de Heidegger, presentan la conciencia como el lugar de síntesis entre lo ideal y lo real, lo categorial y lo sensible, lo universalmente válido y lo temporalmente cambiante.

El mismo Heidegger reconoce en la introducción a su tesis doctoral, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, la capital apor-

39 *Cf.* Gadamer, H.-G., *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1983, págs. 169ss.

40 *Cf.* Heidegger, M., GA 1, pág. 46.

tación de Husserl a este campo de estudio. Más allá de las razones puramente metódicas que asisten a Heidegger para abrazar la fenomenología, interesa fijarse en el asunto mismo tratado. ¿Cuál es ese asunto? Fundamentalmente, el lugar de inserción de la validez universal de la verdad y las representaciones de la conciencia temporal del sujeto. Que esta inserción se efectúe a través de la síntesis judicativa, según la doctrina general de toda lógica, ofrece una respuesta insatisfactoria e inadecuada. Heidegger pretende retroceder hasta una zona vedada por la autoridad de Rickert, hasta la *Wahrnehmung*, hasta una fenomenología de la intuición y de la representación sobre la que ya estaban trabajando Husserl y Lask.[41] Siguiendo los pasos de Lask, sobre el que volveremos con más detalle en el próximo apartado, el ámbito de la validez, la esfera de la pura logicidad, ofrece un punto de partida firme que resiste todas las tentativas de relativización de la biología y la psicología. Heidegger cree poder alcanzar con ayuda de la lógica una instancia de validez supraindividual que le permita afirmar la realidad objetiva del espíritu. Pero simultáneamente no desea reducir la realidad independiente del mundo exterior a una quimera de la subjetividad. De ahí que sus primeros esbozos filosóficos se encaucen en la dirección de un realismo crítico que apuesta por la posibilidad de un espíritu objetivo.

La solución ontológica a este conflicto pasa por mantener la prioridad atemporal de la validez como fundamento del sentido de la experiencia histórica. Independientemente de que el sentido esté inmerso en una experiencia temporal, e incluso en una cosmovisión cultural, existen dos esferas heterogéneas a nivel ontológico. Los aspectos temporales han de suspenderse y ser sometidos a una reducción eidética que extraiga el sentido atemporal de los hechos históricos:

41 *Cf.* García Gainza, J., *Heidegger y la cuestión del valor*, *op. cit.*, págs. 24-26.

> [...] aun cuando los momentos religiosos, políticos y, en el sentido más restringido, culturales de una época resultan indispensables para la comprensión de la *génesis* y del condicionamiento histórico de una filosofía, [en el análisis filosófico] puede abstraerse de estos momentos en nombre del puro interés filosófico. *El tiempo*, entendido aquí como categoría *histórica, es suspendido.* [...] La historia de la filosofía mantiene una relación esencial con la filosofía si y sólo si deja de ser historia, ciencia de hechos, y se proyecta en la pura sistemática filosófica.[42]

El carácter estático de la lógica entra en una relación tensa con una realidad temporalmente dinámica y cambiante. Heidegger explora este tema mediante el ejemplo de un problema que será importante para su filosofía posterior: el problema de la «nada». De momento, se investiga el fenómeno de la negación en el acto del juicio. Podemos decir que «la tapa del libro no es amarilla». Este «no» significa que una determinada propiedad a la que nos referimos no se da, que falta el amarillo de la tapa. A partir del faltar, del «no», puede abstraerse luego una «nada» como mera cosa pensada, como algo que sólo se da en el acto del juicio y no en la realidad. En la conferencia «¿Qué es metafísica?», de 1929, Heidegger resumirá en la experiencia de la «nada» el origen de toda metafísica. La «nada» sitúa el mundo entero del ente en un cuestionable y angustiante estado de misterio. El joven Heidegger conoce sin duda este estado de ánimo, pero todavía no lo asume en su filosofía. Todavía respira la atmósfera académica neokantiana y se atiene al principio de que la «nada» se encuentra únicamente en el juicio, pero no en la realidad.

En su tratamiento del juicio impersonal, es decir, de las oraciones gramaticales carentes de sujeto, se pone de manifiesto lo lejos que el joven doctorando se encuentra de los aspectos angustiantes de la realidad. Por ejemplo, decimos «relampa-

42 Heidegger, M., GA 1, págs. 196-197 [cursiva del autor].

guea» *(es blitzt).* «¿Qué significa esto? ¿Quiero enunciar una propiedad, un estado momentáneo que se refiere a un misterioso "ello" (*es*), o bien el juicio tiene un sentido completamente distinto?».[43] ¿Quién o qué es este «ello» que relampaguea? Heidegger escoge el ejemplo del juicio impersonal «retumba» *(es kracht)* y escribe:

> Si, por ejemplo, en unas maniobras me apresuro con mi amigo para alcanzar una batería que adelanta rápidamente en posición de fuego y, en el momento en que oímos el estallido de los disparos, digo: «Date prisa, que ya retumba», entonces queda enteramente determinado lo que retumba; el sentido del juicio se cifra en el retumbar, en el producirse (ya) ahora.[44]

¿No remite esto al estar descubierto del ente, a la *alétheia* como condición previa de la verdad predicativa?

El estudio del juicio impersonal muestra que ni las investigaciones psicológicas ni la determinación del significado de las palabras pueden expresar el contenido del juicio. Para ello es preciso conocer y comprender el contexto de la acción. He ahí el tema del mundo de la vida cotidiana que Heidegger habrá de escrutar intensa y prolíficamente a partir de sus lecciones de 1919. En el contexto en el que se desarrollan sus primeros trabajos académicos serios, a saber, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, de 1913, y *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, de 1915, se palpa un distanciamiento crítico con respecto a una lógica matemática ligada al cálculo de proposiciones al mismo tiempo que se aprecia un creciente interés por una lógica filosófica que sitúa el fundamento de la lógica en el sustrato

43 *Ibid.*, pág. 185.
44 *Ibid.*, pág. 186.

vivencial de la existencia humana.[45] Con todo, el joven Heidegger no se deja llevar por la fascinación en boga del tema de la vida y finaliza su tesis doctoral apuntando hacia la necesidad de una lógica filosófica capaz de estructurar los ámbitos del ser. Y esta actitud sorprende aún más teniendo en cuenta que en esta corriente vitalista aparecen motivos que ocuparán poco después un lugar importante en la filosofía heideggeriana: la disolución del sujeto epistemológico, la historización del espíritu, la experiencia del tiempo, el arte como lugar de la verdad.

En definitiva, si bien es cierto que el joven pensador adopta una clara y explícita posición antipsicologista en sintonía con el neokantismo y la fenomenología, no lo es menos que se queja abiertamente de un tratamiento en exceso formalista de la lógica. La lógica pura no tiene nada que ver con una psicología que naturaliza la conciencia y las leyes lógicas. El psicologismo, al equiparar estas últimas con las leyes empíricas, ha situado la pregunta por el objeto de la lógica en un terreno que no le corresponde: el de la génesis del pensamiento en el contexto de las operaciones mentales. A su vez, el joven Heidegger se distancia del rigor formal de la lógica y toma conciencia de la imposibilidad de que ésta pueda garantizar su propia fundamentación desde la esfera de la validez. En este punto cobran gran protagonismo las reflexiones de Emil Lask en torno a la existencia de un horizonte extralógico que sirva de fundamento a la lógica.

45 En el siguiente apartado se vuelve con más detalle sobre este asunto de capital importancia para comprender el giro hermenéutico que da el pensamiento del joven Heidegger en estos primeros años.

2.

Hacia una lógica filosófica

2.1
La fundamentación de la lógica

Una vez establecida la diferencia entre la validez del sentido lógico y el carácter relativo de los procesos psíquicos, es decir, una vez se reconoce la diferencia ontológica entre ser real y ser ideal, queda abierta la cuestión de cómo articular el ámbito del ser en sus diversas maneras de manifestación. Esta tarea pasa clásicamente por una teoría de las categorías y del significado encargada de delimitar los distintos ámbitos de la realidad. Visto desde esta óptica no resulta tan extraño que el tema de la habilitación gravite en torno a esta problemática. En su tesis de habilitación, de 1915, Heidegger se esfuerza por mostrar que las formas categoriales que usa el intelecto no son puras entidades vacías, sino que remiten a estructuras preteoréticas ancladas en la vida histórica. En este sentido, poco importa que uno de los principales textos de Duns Escoto examinados por Heidegger, el *De modis significandi sive grammatica speculativa*, fuera en realidad redactado por el escotista Thomas de Erfurt, ya que se lleva a cabo un tratamiento histórico del problema más que una exégesis dirigida a la *mens auctoris.*

Ya hace tiempo que la influencia de Duns Escoto sobre Martin Heidegger ha sido puesta de manifiesto por la literatura crítica.[46] El propio Heidegger reconoce en una carta a Karl Löwith

46 Para una aproximación a la importancia crucial de la lectura de Duns Escoto en Heidegger véanse, entre otros, los trabajos de: Caputo, J., «Phenome-

la estrecha relación existente entre las primeras lecciones de Friburgo y su tesis de habilitación:

> Los problemas de la facticidad siguen ocupándome ahora al igual que en mis inicios friburgueses, si bien de una manera mucho más radical. El hecho de que me ocupara constantemente de Duns Escoto y de la Edad Media y luego de Aristóteles no es una casualidad. [...] De entrada tenía que empezar con lo fáctico para en general poder abordar el problema de la facticidad.[47]

La publicación de las primeras lecciones de Friburgo permite detectar la presencia recurrente de uno de los principios hermenéuticos fundamentales de Duns Escoto: la primacía de lo comprensivo frente a lo teórico. Este principio, como se verá más adelante, está fuertemente incrustado en el trabajo filosófico del

---

nology, Mysticism And The "Grammatica Speculativa": A Study Of Heidegger's *Habilitationsschrift*», *Journal of the British Society for Phenomenology* 5/2 (1974), págs. 101-117; las observaciones de Kisiel en torno a la conexión entre el escrito de habilitación y las primeras lecciones de Friburgo, en Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, *op. cit.*, págs. 25-38; McGrath, S. J., «The Forgetting of *Haecceitas*. Heidegger's 1915-1916 *Habilitationsschrift*», en Wiercinski, A. (ed.), *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics,* Toronto, 2002, págs. 355-377; McGrath, S. J., «Die scotische Phänomenologie des jungen Heidegger», en Denker, A., Gander, H.-H. y Zaboroswski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfäge seines Denkens, op. cit.*, págs. 243-258; las primeras indicaciones al respecto en el temprano libro de Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers, op. cit.*, págs. 11-16, así como en Schaeffler, R., *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978, págs. 10-29; Wucherer-Huldenfeld, K., «Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin», en Vetter, H. (ed.), *Heidegger und das Mittelalter*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1999, págs. 41-59.

47 Heidegger, M., «Brief an Karl Löwith» (20 de agosto de 1927), en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2, *op. cit.*, pág. 37.

joven Heidegger a la hora de elaborar una ciencia preteorética de la vida; es más, el principio escotista de la cognoscibilidad preteorética del individuo, es decir, la doctrina de la *haecceitas*, late en el fondo de la analítica existenciaria. La *haecceitas*, que en la escolástica señala la singularidad irreductible de lo individual, es tematizada luego por Heidegger en términos del ser-en-cada-caso-mío *(Jemeinigkeit)*. El modo en que Escoto aborda este problema en el contexto de la escolástica aristotélica se convirtió en un modelo para la hermenéutica de la facticidad de Heidegger.

El trabajo sobre Duns Escoto responde, pues, a algo más que a un interés meramente erudito y académico. Obedece a una concepción de la historia de la filosofía entendida como aparición recurrente de problemas, antes que a una superación de errores pasados en aras del progreso de la Verdad.[48] En este contexto merece la pena recordar algunas de las palabras del currículo escrito de su puño y letra en 1915, donde se expresa con suma claridad la actitud filosófica del candidato a la habilitación:

> El estudio de Fichte y Hegel, el profundo análisis de la obra de Rickert *Límites de la formación de conceptos en las ciencias de la naturaleza* y las investigaciones de Dilthey tuvieron como consecuencia que mi aversión por la historia, alimentada por mi predilección por las matemáticas, se derrumbara por completo. Me di cuenta de que la filosofía no puede orientarse unilateralmente ni según las matemáticas y las ciencias de la naturaleza ni según la historia, pero que esta última, en su calidad de historia del espíritu, puede enriquecer a los filósofos en un grado mayor sin par. Este incipiente, pero creciente interés histórico, me facilitó el estudio de la filosofía

48 *Cf.* Heidegger, M., GA 1, págs. 193-206. La cuestión de la *Problemgeschichte* es un principio metodológico que Heidegger invocará luego en las primeras sesiones de todos sus cursos académicos de la primera etapa de Friburgo y Marburgo.

medieval, absolutamente necesario para un profundo conocimiento de la escolástica. Para mí, tal estudio consistía no tanto en una descripción de las relaciones históricas entre los diferentes pensadores como en una comprensión explicativa del contenido teórico de su filosofía con los medios de la filosofía moderna. Así nació mi investigación sobre la doctrina de las categorías y el significado de Duns Escoto, que hizo madurar en mí el plan de una presentación global de la lógica y la psicología medievales a la luz de la fenomenología moderna.[49]

Desde una óptica fenomenológica, la escolástica medieval y su doctrina de la intencionalidad plasman una fenomenología noemáticamente orientada hacia los actos psíquicos del sujeto humano. Así, por ejemplo, en Duns Escoto puede encontrarse la distinción fenomenológica entre una *prima intentio*, similar a la actitud naturalista centrada en los objetos de las percepciones y los pensamientos, y una *secunda intentio*, que fija la atención sobre el contenido mismo de esas percepciones y representaciones. Mientras que el neokantismo y la fenomenología se veían obligados a liberar la filosofía del moderno subjetivismo para lograr un regreso a las cosas mismas, la escolástica ya se encontraba en medio de las cosas. La metafísica de Duns Escoto y la filosofía del lenguaje de Thomas von Erfurt asumen que las categorías están enraizadas en las formas gramaticales del lenguaje cotidiano. El análisis gramático descubre la estructura ontológica de la

49 *Idem*, «Lebenslauf» (currículo redactado para la habilitación, 1915)», en GA 16, pág. 38. Tal como reconoce el medievalista Martin Grabmann, Heidegger renuncia desde un principio a un enfoque genético y opta por una interpretación de los textos de Escoto en el lenguaje y la terminología de los autores que ya había estudiado en su tesis doctoral: Brentano, Lotze, Windelband, Rickert, Lask, Husserl (véase la carta de Grabmann del 7 de enero de 1917, editada por Hermann Köstler: «Heidegger schreibt an Grabmann», *Philosophisches Jahrbuch* 87 [1980], pág. 107).

realidad histórica. Aquí es donde Heidegger cree reencontrar el tema fenomenológico por excelencia: la intencionalidad y su capacidad de acceder a la estructura preteorética del ser histórico.

Este hecho explica el interés heideggeriano por la gramática especulativa medieval. Más allá de las condiciones impuestas por la beca otorgada por la Olga und Constantin von Schaezler'sche Stiftung (fundación que fomenta estudios relacionados con la obra y persona de Santo Tomás de Aquino) para redactar una tesis de habilitación en los parámetros filosóficos del tomismo, hay que prestar atención al verdadero problema de fondo.[50] El epistolario entre Heidegger y Rickert muestra las motivaciones neokantianas del escrito de habilitación. En 1914, Heidegger escribió a Rickert que el problema de la realidad tenía que repensarse a fondo, esto es, la filosofía tiene que superar el realismo ingenuo y el idealismo subjetivo.[51] Tanto el realismo como el idealismo están determinados por la dicotomía sujeto-objeto. El acto de repensar el problema de la realidad permite recuperar el significado ontológico de la intencionalidad. El concepto de intencionalidad rechaza las posturas extremas del realismo e idea-

50 A este respecto, Heidegger escribe en su primera solicitud de beca del 20 de agosto de 1913: «El que firma esta carta y es su seguro servidor se permite solicitar humildemente al honorable capítulo catedralicio de Friburgo de Brisgovia la concesión de una beca de la fundación Schaezler. El humilde firmante tiene la intención de dedicarse al estudio de la filosofía cristiana en el marco de una carrera universitaria» (en Ott, H., *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, *op. cit.*, pág. 89). Evidentemente, la concesión por tres años de la beca le obligaba a permanecer fiel al espíritu tomista. Sin recurrir a un cuadro psicológico profundo, no resulta difícil imaginar el conflicto interno de un joven Heidegger que tiene que moverse sin cesar entre dos aguas. Para más información, consultar Ott, H., «Der Habilitand Martin Heidegger und das von Schaezler'sche Stipendium», *Freiburger Diözesan-Archiv* 106 (1986), págs. 141-160.

51 Véase la carta del 24 de abril de 1914 (en Heidegger, M. y Rickert, H., *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2002, págs. 17s).

lismo. El objeto no existe fuera del sujeto, pero tampoco es una simple proyección del sujeto. El objeto está en el interior del sujeto y el sujeto está en el interior del objeto. La intencionalidad no es ni subjetivista ni objetivista; más bien expresa la correlación entre sujeto y objeto, entre yo y mundo. La relación entre sujeto y objeto está contenida en el concepto escotista *ens in anima*:

> [...] la expresión [*ens in anima*] sólo puede indicar lo que hoy en día se llama "sentido noemático"; la intencionalidad como correlato de la conciencia es inseparable de la conciencia. El «*in*» designa la peculiar naturaleza de la conciencia intencional, el entrelazamiento de todo lo valorativo y significativo con la vida espiritual.[52]

La tesis de habilitación arranca con el análisis de aquellas categorías fundamentales que nos permiten aprehender primariamente la realidad. En el esquema de Duns Escoto, se trata de una *metaphysica generalis* articulada en torno a los *trascendentia* del *ens*, *unum*, *verum* y *bonum*. Pero entre estas categorías hay una que sobresale por encima del resto: el *ens logicum*. A la luz de esta categoría, determinamos e iluminamos cualquier ente particular en cuanto ente, en cuanto objeto presente a nosotros. En un lenguaje henchido de resonancias transcendentales, Heidegger interpreta el *ens* en términos de la objetividad de los objetos de experiencia:

52 Heidegger, M., GA 1, pág. 277 [entrecomillado del autor]. De ahí que pueda afirmarse que el tema central de la habilitación es la intencionalidad y con ello la esfera que abarca toda la experiencia humana. La experiencia humana comprende mucho más que lo simplemente dado. Ella representa toda nuestra vida histórica en la que las cosas están revestidas de emociones, en la que se fundan mitos y símbolos que superan la abstracción del saber teórico, en la que los miedos y las esperanzas determinan nuestros modos de ser igual que los objetos sensibles. Todo ello remite en última instancia a la intencionalidad.

> [...] *primum objectum est ens ut commune omnibus.* Este *ens* está dado en todo objeto de conocimiento [...]. *Ens* no significa otra cosa que *la condición de posibilidad del conocimiento de los objetos en general.*[53]

Los restantes *trascendentia*, que también ejercen de condiciones universales de posibilidad de la experiencia de los objetos, son convertibles con el *ens.* Éste representa la «categoría de las categorías», el «elemento primario», la «categoría primaria» *(Urkategorie).*[54] Las restantes categorías aparecen en el horizonte luminoso del *ens.* Todo lo que puede ser pensado está contenido en el *ens logicum*: ideas e impresiones sensibles, sentimientos y pensamientos, es decir, el todo de nuestra vida. El *ens logicum* es un *transcendens*, un concepto trans-categorial, «el mundo del sentido» en el que vivimos y en el que tenemos nuestro ser, el ámbito de la copertenencia originaria de sujeto y mundo.[55] El ser no es una categoría como la de sustancia y accidente. Cada sustancia y cada accidente presuponen el ser.

La metafísica de Duns Escoto ofrece una analítica del *ens logicum*, un análisis del ser concebido como el concepto más cognoscible (*maxime scibile*). No se trata de un estudio de aquello que existe, sino de aquello que hace posible la existencia de las cosas como tales. Duns Escoto rechaza la *distinctio realis* de Tomás de Aquino, la diferencia real entre *essentia* y *esse.* Para Escoto posibilidad y necesidad no son dos cosas distintas; simplemente representan diferentes grados del ser. La posibilidad es más alta que la realidad y el ente es siempre verdadero con respecto a su ser. Heidegger interpreta la convertibilidad de ser y verdad, de *ens* y *verum* como la esencia de la intencionalidad. Esto implica que el ser guarda una relación esencial con el inte-

53 *Ibid.*, pág. 214 [cursiva del autor].
54 *Cf. ibid.*, pág. 215.
55 *Ibid.*, pág. 280.

lecto, en última instancia con el intelecto divino. Para Heidegger, la convertibilidad de *ens* y *verum* significa la donación originaria del ser para un sujeto. El *verum* es una propiedad de todo objeto de conocimiento. La verdad expresa la unidad indisoluble de sujeto y objeto. La proposicional es una forma limitada de verdad, es la de los hechos: una pequeña isla de verdad en el océano de las posibilidades. La verdad proposicional se funda en la transcendental, es decir, en la simple y evidente apertura del objeto. Los escolásticos consideran que la convertibilidad de *verum* y *ens* es una indicación de la relación entre el ser y el intelecto divino: ser es ser-para-Dios. La realidad es un *intentum* para la *intentio* divina. Heidegger interpreta el *verum transcendens* como indicación de la relación originaria entre el ser y el intelecto humano. Aquí se manifiestan el genio y la fuerza interpretativa del joven Heidegger. El ser resulta impensable fuera de su relación con el intelecto; es por definición *ens in anima.* El ser es, por tanto, correlativo a la existencia humana.

El *ens logicum* no es susceptible de ninguna determinación última. De él sólo puede decirse que es. El *ens logicum* es un algo *(Etwas)* sobre el que descansa toda ulterior apertura. Antes de que un ente se determine como sustancia o accidente, como real o posible, se muestra como un ente pensable. En una observación que recuerda a Lask, Heidegger describe el *ens logicum* como un momento de claridad que hace todo comprensible. El ser es el claro en cuyo interior pueden manifestarse todas las cosas. Sin un concepto previo del ser no hay experiencia: «El hecho de que faltara este primer momento de claridad no significaría que me hallara en la absoluta oscuridad; antes bien habría de decir que no tengo en general ningún objeto, vivo ciego en la oscuridad absoluta, no me puedo mover espiritualmente, el pensamiento se paraliza».[56] El ser no es algo con lo que tropezamos en nuestras

56 *Ibid.*, pág. 224.

experiencias, sino un espacio luminoso de posibilidades. El ser real, el ser de los entes existentes, presupone el *ens logicum*. El *ens reale* reduce la *essentia* a un aquí y ahora, sólo representa una pequeña porción de lo cognoscible. El *ens logicum* muestra la totalidad de nuestro vivir, es decir, lo abarca todo, no sólo los entes que existen, sino también la negación, las posibilidades, las privaciones, nuestros recuerdos y sueños, etcétera.

Heidegger hace especial hincapié en la importante distinción entre *ens reale* y *ens logicum* y, sobre todo, en la posibilidad abierta por el propio Escoto de pasar del ámbito de la realidad al del pensamiento. Según el filósofo medieval, en nuestra actitud natural nos movemos en una *prima intentio* dirigida hacia los objetos y no hacia el sentido noemático. No obstante, ese sentido puede llegar a ser tematizado en una *secunda intentio* que permitiría saltar del *ens reale* al *ens logicum*. Las palabras de Heidegger son elocuentes al respecto:

> En la vida natural, el pensar y el conocer nuestra conciencia están orientados hacia los objetos reales de la realidad inmediata; la escolástica describe esta actitud con la expresión «*prima intentio*». A través de un peculiar cambio de perspectiva surge la posibilidad de dirigir el pensamiento hacia su contenido propio, *secunda intentio*. Todo lo existente en el mundo de los objetos metafísicos, físicos y psíquicos, así como los objetos matemáticos y lógicos son aprehendidos en el ámbito de la *secunda intentio*. Sólo en ese ámbito nos resultan cognoscibles los objetos. [...]. Duns Escoto establece el dominio absoluto del sentido lógico sobre todos los objetos mundanos conocidos.[57]

Sin embargo, la dicotomía *ens reale* y *ens logicum* vuelve a colocarnos ante el incómodo dualismo de un fluctuante reino histórico de los objetos espacio-temporales y un atemporal reino

57 *Ibid.*, pág. 279 [cursiva y entrecomillado del autor].

transcendental de la validez lógica. Por una parte, ciencia y lógica pura; por otra, historicismo y psicologismo. Pero Heidegger insiste en que nos hallamos ante dos niveles ontológicos irreductibles que el filósofo debe separar con claridad. En este sentido, señala que «[...] por muy estrecha que sea la conexión entre proposición y sentido, entre palabra y significado, nos hallamos ante dos ámbitos de realidad diferentes. Los elementos lingüísticos se perciben por los sentidos de forma visual, acústica o motora; pertenecen al mundo de la existencia real, tienen duración en el tiempo. Significado y sentido, en cambio, se substraen a cualquier percepción sensible y como tal no están sujetos a cambio alguno».[58] El mundo del sentido conquistado en esa *secunda intentio* se mueve en un reino de validez absoluta diferente al de la cambiante realidad empírica. La refutación del psicologismo ya evidenció la oposición entre lo lógico y lo psíquico. «El *ens logicum* –recalca Heidegger– se ha mostrado como un mundo propio frente al *ens reale*.»[59] En este contexto de crítica al psicologismo, como ya se indicó en el apartado anterior, el joven Heidegger toma partido por la lógica y critica con severidad toda epistemología de signo relativista: «[...] precisamente la primacía absoluta de la validez lógica frente a todas las teorías psicológicas, fisiológicas y económico-pragmáticas del conocimiento garantiza de modo absoluto e irrevocable la objetividad».[60] El resultado final que arroja la doctrina de las categorías es que la verdad matemática y la verdad lógica son esferas independientes que no pueden reducirse a ninguna de las categorías naturales de Aristóteles.

La segunda parte de la tesis de habilitación se concentra en el texto de la *Grammatica speculativa*, en la que Heidegger ve un anticipo de la doctrina del significado de Husserl. Saber la gra-

58 *Ibid.*, págs. 292-293.
59 *Ibid.*, pág. 290.
60 *Ibid.*, pág. 174.

mática de una lengua es saber las reglas que permiten hablarla correctamente. Pero los gramáticos del siglo XIII se dieron cuenta de que cada gramática consta de dos series de problemas: unos, propios de la lengua en cuestión (latín, griego, hebreo, árabe, etcétera); otros, comunes a todas las lenguas, puesto que, a pesar de sus idiosincrasias, todas ellas realizan la misma función: expresar, por medio de palabras, el contenido de un único espíritu humano. La estructura de la razón impone al lenguaje determinadas modalidades de expresión que las diversas lenguas deben respetar, pese a sus diferencias particulares. La gramática especulativa tiene como objeto el estudio de estas reglas universales que rigen la expresión verbal de todo pensamiento humano, así como las modalidades de la significación de las ideas con ayuda de las palabras. Los filósofos medievales del lenguaje sostenían que todo lenguaje empírico obedece a ciertos principios gramaticales últimos. Unos permiten ciertas proposiciones, otros las prohíben. Por ejemplo, no puede completarse la expresión sincategoremática «pero» por medio de «entonces si pero», mientras que sí resulta legítima y significativa la variante: «Es inteligente pero orgulloso». «Entonces», «si», «pero» son expresiones que, en el primer ejemplo, no se han ligado apropiadamente. En el caso de las conjunciones, uno puede combinar un significado proposicional con otro, un adjetivo con otro, pero no dos conjunciones entre sí. Es tarea de la doctrina del significado salvaguardarnos de proposiciones sinsentido del tipo arriba indicado y estipular las reglas de acuerdo con las cuales las expresiones pueden juntarse formando plexos significativos.

La elaboración completa de todas las combinaciones posibles y el estudio de las estructuras últimas del lenguaje constituyen el núcleo de una gramática universal. Su tarea no consiste en hallar los rasgos empíricos comunes a todas las gramáticas existentes, sino en formular los principios a priori que regulan cualquier posible gramática. La *grammatica speculativa* establece que el

modo de significar *(modus significandi)* depende del modo de entender *(modus intelligendi)* y éste, a su vez, del modo de ser *(modus essendi).* La forma como el lenguaje significa algo halla su fuente inmediata en el modo como el objeto es comprendido por el entendimiento y ambos tienen su raíz y su fundamento en la manera de ser del mismo objeto. En las proposiciones con sentido se produce entonces un tipo de estratificación que va de las expresiones *(modus significandi)* a través del significado comprendido *(modus intelligendi)* al ente que es intuido en el acto *(modus essendi).* En pocas palabras, previamente ha de existir el *ens* al que el *intellectus* asigna un significado que nos permite inteligirlo; pero para que el intelecto pueda conceder un significado a la cosa precisa haberla comprendido de alguna manera. Por consiguiente, el intelecto se alza en el elemento activo del conocimiento mientras que las cosas revisten la propiedad pasiva de ser conocidas. He aquí una forma de interpretar a Duns Escoto en concordancia con la teoría de la expresión de Husserl, la cual confiere al sujeto una capacidad de donación de sentido análoga al intelecto.

El joven Heideggger participa activamente del debate neoescolástico en el marco de la llamada «disputa del modernismo» y en el movimiento de renovación de la tradición católica medieval. Sin embargo, uno no puede evitar preguntarse: ¿cuál es el motivo que llevó a la teología de principios del siglo XX a interesarse por esta cuestión? En el ambiente histórico e intelectual de la época flotaba la pregunta acerca del papel que desempeña el sujeto pensante en su relación con el mundo, la sociedad, la cultura y, en último término, con Dios. Podría argumentarse que el antimodernismo católico se muestra contrario a las soluciones epistemológicas propuestas por las teorías científicas y el psicologismo. En contra del anonimato de la lógica (cuyos principios transcendentales se formulan sin tener en cuenta al sujeto concreto y sus situaciones vitales) y en contra del psicologismo (que

confunde la validez lógica de los argumentos con procesos psíquicos de evidencia), surge un renovado interés por las leyes estructurales del lenguaje de las que todo sujeto participa en cuanto hablante de una comunidad. Si se toma como punto de referencia una gramática especulativa en lugar de una lógica transcendental, entonces pasamos de un «yo pienso» anónimo a un «yo actúo» concreto y miembro de una comunidad de lenguaje igualmente concreta. Esto supone comprender la razón desde su anclaje histórico. He ahí la verdadera enseñanza que extrae el joven Heidegger de su estudio sobre Duns Escoto. En ese pensador medieval, pues, se encontraría un segundo aspecto fundamental para el pensamiento heideggeriano: la capacidad del ser humano de desenvolverse práctica y libremente con las categorías universales. El sujeto epistemológico del neokantismo, que por definición es ahistórico y atemporal, no puede ignorar por más tiempo la textura histórica de la que está compuesto, precisa ser vivificado y plenificado por el sustrato vivencial que determina en cada caso su existencia. Las categorías, incluso las categorías últimas de los *trascendentia*, no son simples formas inertes, sino que el ser humano hace un uso práctico de ellas. Aquí resulta de importancia capital el principio de la determinación material de la forma de Lask, que permite tomar conciencia de ese nivel antepredicativo, de ese fondo de significación que sustenta la vida y posibilita la aprehensión de las cosas en cuanto tal.

2.2
El horizonte translógico del juicio: Lask y el principio de la determinación material de la forma

En la historia de la filosofía, la obra de Emil Lask se encuentra a la sombra de neokantianos de la talla de Herrmann Cohen, Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband y Ernst Cassirer. Con todo, Heidegger reconoce explícitamente su importancia en diversos momentos de su vida.[61] El problema que une a ambos pensadores es el de cómo aprehender la multiplicidad de lo dado en la unidad del pensamiento. Dicho de otro modo, ¿cómo pasar de la indeterminación de la materia a la determinación de la forma?[62] Un tema recurrente para todos aquellos filósofos que, en

61 Véanse, por ejemplo, las palabras de agradecimiento en el prólogo a la habilitación dirigidas a la memoria de Lask, fallecido poco tiempo atrás en el frente de guerra, así como la carta del 31 de octubre de 1916 dirigida a Rickert (en Heidegger, M. y Rickert, H., *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente, op. cit.*, pág. 23). En el curso de verano de 1919, se afirma con rotundidad que «Lask es una de las personalidades filosóficas más fuertes del momento» (Heidegger, M., *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie*, en *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987, pág. 180). Incluso en el informe sobre el escrito de habilitación redactado por su director, Heinrich Rickert, se incide en la conexión de Heidegger con la «teoría metagramatical de sujeto-predicado de Lask, a cuyos escritos el autor [Heidegger] debe agradecer, mucho más de lo que él piensa, parte de su orientación filosófica y también de su terminología» (citado en Sheehan, Th., «Heideggers Lehrjahre», en Sallis, J. *et al.* [eds.], *The Collegium Phaenomenologicum*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1988, pág. 118).

62 Tema de evidentes resonancias aristotélicas y que más adelante habrá de ocupar un lugar central en el pensamiento del joven Heidegger a la hora de abordar la cuestión de la unidad del ser y el significado múltiple del ente. Aquí desempeña un papel importante la temprana lectura del libro de Franz Brentano *Sobre el significado múltiple del ente según Aristóteles.* Sobre esta cuestión da-

su regreso a Kant, pretendían zafarse de las redes del irracionalismo imperante en la filosofía de mediados del siglo XIX. En este sentido, la postura de Lask resulta tremendamente sugestiva y proporciona a Heidegger una vía de solución a la cuestión de la validez y de la fundamentación de la lógica.[63] Como comenta Heidegger en la conclusión redactada con motivo de la publicación de su tesis de habilitación, «[...] no puede verse la lógica y sus problemas en su justa dimensión sin tener en cuenta el contexto translógico en el que se originan».[64] En una carta de 1917 dirigida a Rickert, se afirma que la lógica pura «es un extremo, un enmascaramiento violento del espíritu vivo».[65] No se trata, por tanto, de rehabilitar una lógica transcendental; antes bien, de reconocer la posibilidad de la filosofía en cuanto tal, en concreto, su capacidad de aprehender un fenómeno tan rico y diverso como la vida.

---

mos amplia cuenta en el capítulo cuarto a propósito de la asimilación y radicalización heideggerianas de la filosofía de Aristóteles (*cf.* apartado 4.2.2).

63 Para una exposición de la herencia laskiana en el joven Heidegger consultar: Adrián, J., «Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana. Un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)», *Dianoia* XLV, n.° 45 (1999), págs. 98-106; Crowell, St., «Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic», *Journal of the British Society for Phenomenology* 23/3 (1992), págs. 222-239; Fehér, I., «Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of the Irrationality and the Theory of Categories», en Macann, Ch. (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments* II, Routledge, Nueva York, 1992, págs. 373-405; Imdahl, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, págs. 69-90; Kisiel, Th., «Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask», *Man and World* 28 (1996), págs. 197-240; Steinmann, M., «Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus», en Denker, A., Gander, H.-H. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, *op. cit.*, págs. 285-290; Strube, C., *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993, págs. 25-34.

64 Heidegger, M., GA 1, pág. 405.

65 *Idem*, «Brief an Rickert» (carta del 27 de enero de 1917), en Heidegger, M. y Rickert, H., *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, *op. cit.*, pág. 38.

Desde esta perspectiva se comprende mejor el motivo que llevó al joven Heidegger a defender un tipo de realismo crítico como el de Oswald Külpe y a acusar las posiciones idealistas defendidas desde Berkeley de alejarse cada vez más de la realidad.[66] Asimismo, tiene que hacerse frente a las críticas de irracionalismo que recibe el llamado vitalismo de la época. A diferencia de la tendencia académica al uso, Emil Lask no equipara irracionalismo con lo simplemente no-racional, con lo a-lógico sin más. En su libro *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* [La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías], publicado en 1911, «irracionalidad» es sinónimo de impenetrabilidad, de incapacidad de una completa aprehensión racional de la realidad, de imposibilidad de una racionalización total y transparente del ser.[67] Para Lask, la relación entre forma y materia se caracteriza por el hecho de que la forma abraza la materia y la reviste de lucidez teórica, la dota de significado para nuestro entendimiento. Las cosas pueden ser aprehendidas por medio de formas racionales, pero éstas no agotan su realidad ni pueden explicarlas por completo. En la realidad individual, empírica y, por ende, histórica de las cosas, hay un resto de contingencia e irracionalidad que se resiste a cualquier intento de universalización. Este sustrato primario de la realidad es la precondición necesaria de toda actividad, ora teórica y abstracta ora histórica y práctica. Eso explica el rechazo laskiano de cualquier tipo de hegelianismo

66 *Cf. idem*, «Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie», en GA 1, págs. 1-15. En un texto menor, publicado en 1911 en la revista *Der Akademiker*, se señala que la tarea fundamental de la filosofía no sólo consiste en establecer las determinaciones últimas del ser, sino que partiendo de éstas debe al mismo tiempo ofrecer una comprensión de la vida en su conjunto (*cf.* Heidegger, M., «Zur philosophischen Orientierung für Akademiker» [1911], en GA 16, pág. 13).

67 *Cf.* Lask, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, en *Gesammelte Schriften* II, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1923, pág. 121.

que reduzca todo lo real y particular a lo racional y universal.[68]

El núcleo de la tesis de habilitación, como ya se ha mencionado, gira en torno al debate realismo-idealismo que domina las discusiones neokantianas del momento. Oficialmente, Heidegger trabajaba bajo la tutela académica de Rickert, a quien dedicó su habilitación. En los seminarios de éste, tuvo conocimiento de Emil Lask, quien intentaba conciliar a Rickert y Husserl a través de una relectura de Aristóteles. En contra de la interpretación psicologista de Kant, Lask argumentaba que las formas no son puras estructuras a priori. Vivimos en las formas como en un contexto que nos envuelve:

> ¿Qué es objetualidad, ser, realidad, existencia sino una particular conformidad objetiva que se las tiene que ver con los contenidos alógicos sensibles? No son otra cosa que una compacta envoltura protectora que recubre lo alógico con una costra lógica.[69]

En opinión de Lask, el apriorismo kantiano olvida un momento fenoménico fundamental: la comprensión preteorética de lo dado. El hecho de que la forma sea un «momento de claridad» significa que la comprensión no depende del sujeto. La forma ilumina algo que ya está ahí. Cada forma está incrustada en una

68 Heidegger también confiesa en repetidas ocasiones que una «filosofía del espíritu vivo se halla ante la gran tarea de una confrontación con Hegel» (GA 1, págs. 410s; declaraciones similares se hallan en GA 56/57, pág. 97 y GA 63, pág. 59). El mismo Lask identifica bien pronto esta problemática. En su disertación, *El idealismo de Fichte y la historia* (1907), opina que Fichte fue el primero en explorar las diferencias existentes entre lo empírico y lo analítico, lo individual y lo universal, la intuición y el concepto. Trasciende así el plano estrictamente epistemológico y coloca al individuo ante la realidad de la cultura, de la historia y del arte. Frente al sometimiento a las leyes de la naturaleza, el individuo conquista la posibilidad de desplegar sus facultades con libertad.

69 Lask, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, *op. cit.*, pág. 69.

estructura preteoréticamente comprensible que tiene su origen en la vida histórica concreta. La materia, por tanto, pertenece a la forma, la cual no puede ser pensada sin el correlato de la materia. Esta originaria estructura pre-teorética es comprendida en el primer acto del intelecto a través de lo que Lask y Husserl llaman «intuición categorial».[70] Lo pre-teorético no es subjetivo. Se trata de un «algo antepredicativo» *(vorprädikatives Etwas)*, de un ámbito de experiencia originariamente dado que se presupone en cualquier acto de pensamiento. La facticidad, por tanto, es una estructura que no puede aprehenderse de forma teorética. La verdad originaria se abre primariamente en la intuición categorial. Pensamos en la esfera de la comprensión preteorética o, dicho en otras palabras, ya siempre vivimos en un horizonte de significaciones.

Lask critica el carácter estático del idealismo por ignorar la intrínseca historicidad del conocimiento humano y de sus categorías. Por ejemplo, frente a la universalidad abstracta de las normas jurídicas, la investigación filosófica no puede perder de vista la realidad irreductible de lo individual. El conocimiento filosófico se abre paso a la vida y su capacidad de apresar categorialmente el mundo. Lask se coloca así un peldaño por encima de la lógica y se pregunta por el nivel de validez de las mismas categorías lógicas del pensamiento. ¿Cuál es la categoría de las categorías, la forma de las formas? ¿Quizá la vida humana? Resulta evidente que las filosofías de la vida de Georg Simmel y Wilhelm Dilthey, así como el vitalismo de Friedrich Nietzsche y el exis-

70 *Cf.* Husserl, E., *Logische Untersuchungen.* Volumen segundo/tomo segundo: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Husserliana* XIX/2, Martinus Nijhoff, La Haya, 1984, págs. 657-693 (*Inv. lóg. 2*, págs. 693-717). En próximas referencias LU/II (HU XIX/2) y entre paréntesis *Inv, lóg.* II con la paginación de la traducción castellana de José Gaos y Manual García Morente, *Investigaciones lógicas.* II: *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*, Alianza Universidad, Madrid, [2]1985.

tencialismo de Søren Kierkegaard impregnan el ambiente intelectual del momento, pero en el neokantiano Emil Lask no encontramos signos neorrománticos ni poetizantes. Según él, en toda la ontología occidental las categorías –esto es, los conceptos fundamentales con los que se ha tratado de interpretar la relación del hombre con el mundo, con sus semejantes y consigo mismo– sirven para pensar y articular la esfera sensible. Lask, en cambio, opina que la tarea de una doctrina de las categorías también debe extenderse a la esfera suprasensible; es decir, todo aquello que distingue al mundo humano de la simple experiencia. Y este plan de reconstrucción de la metafísica le va a Heidegger como anillo al dedo. Lask, al igual que Heidegger en su habilitación, también remite a la famosa expresión de Duns Escoto *«fides non est habitus speculativus, sed practica»*. Esto significa que las preguntas fundamentales acerca de la vida humana no se deducen teóricamente a partir de la existencia de un ser objetivo, sino que obedecen a la propia actividad vital, al movimiento intrínseco de la vida misma. Este planteamiento despierta de inmediato las simpatías de Heidegger, al igual que las reflexiones de Rickert en torno a la naturaleza de la historia.

Según Rickert, la historia tiene su propia lógica y es tarea de la filosofía establecer sus condiciones generales de posibilidad. Su escrito *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* [Los límites de la formación científico-natural de los conceptos. Una introducción lógica en las ciencias históricas], publicado en 1905, elogiado por Heidegger, pretende, por una parte, delimitar la primacía exclusiva de las ciencias naturales y, por otra, mostrar que la historia representa una forma de saber genuina y propia. De entrada, las ciencias naturales se encuentran ante un límite objetivo, ante un ámbito al que no pueden acceder: «[...] la irrepetible realidad empírica misma, tal como es vivida sensiblemente

de manera inmediata en su evidencia y en su individualidad».[71] Todas las ciencias, es decir, tanto las naturales como las históricas, tienen por objeto el conocimiento de la realidad. Rickert no comprende las ciencias inmanentemente como un sistema semántico cerrado que obedece a sus propias reglas de funcionamiento, sino como medios para lograr un conocimiento de la realidad. La diferencia entre un tipo de ciencia y otro radica básicamente en el modo de acceso a la realidad. Las ciencias naturales reducen la diversidad de la realidad a un continuo homogéneo, es decir, simplifican la realidad para poder establecer las reglas y las leyes de funcionamiento de las cosas con ayuda del modelo de conocimiento matemático. Ahora bien, la realidad es un continuo heterogéneo, que encierra en sí mismo infinitas formas de manifestación que escapan a la determinación científica. Mientras que las operaciones matemáticas se rigen por leyes lógicas, la realidad se presenta en cada caso de manera *diferente*,

71 Rickert, H., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, J. C. B. Mohr, Tubinga, [5]1929, pág. 200; las referencias de Heidegger a esta obra son de la segunda edición ampliada y modificada de 1913. Para una valoración del peso y de la influencia de la figura de Rickert en la dirección que toma el camino filosófico emprendido por el joven Heidegger después de sus estudios de teología resulta fundamental la información proporcionada por la edición de la correspondencia entre ambos autores, especialmente el intenso intercambio epistolar entre los años 1912 y 1917 (véase Heidegger, M. y Rickert, H., *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, *op. cit.*). Así, por ejemplo, la correspondencia deja entrever que la sugerencia de abordar el estudio de Duns Escoto «con los medios de la lógica moderna» (carta del 24 de abril de 1914) arranca de Rickert quien, a su vez, permite a Heidegger entrar en contacto con los escritos de Emil Lask (véase al respecto el prólogo de Heidegger a *Frühe Schriften*, en GA 1, pág. 56). Es más, a tenor del currículo redactado con motivo de la defensa de la habilitación, resulta que también la tesis doctoral habría estado determinada por Rickert (véase Heidegger, M., «Lebenslauf», en GA 16, pág. 39). La dedicatoria a Rickert de la tesis de habilitación expresa bien a las claras la importancia filosófica y académica que Heidegger concede a su director.

por lo que nunca sabemos cuántos elementos novedosos y desconocidos nos deparará. La realidad es un ámbito que se caracteriza esencialmente por la posibilidad de ser y comportarse siempre de manera diferente.[72] La realidad puede comprenderse en sí tanto desde el punto vista de las ciencias naturales como desde el de las ciencias históricas:

> [...] la realidad empírica se convierte en *naturaleza* cuando la observamos con respecto a lo universal y se convierte en *historia* cuando la observamos con respecto a lo individual.[73]

En este sentido, las ciencias naturales aplican el método de la generalización, mientras que las históricas recurren al método de la individualización. El análisis de Rickert permite sugerir un primado de lo histórico que invierte el tradicional primado concedido a lo teórico. Heidegger celebra este cambio de perspectiva y el subsiguiente reconocimiento de la independencia de la esfera de lo histórico, si bien alerta del peligro de reducir la historia a una visión del mundo.[74]

Este cambio de perspectiva se hace especialmente relevante en el escrito de habilitación, en el que se abandona cualquier intento de elaborar una teoría de la ciencia. La realidad de la misma ya no es la realidad primera; tan sólo es una realidad junto a otras. Heidegger distingue cuatro ámbitos de realidad: la realidad metafísica y la natural (que comprende lo físico y lo psíquico), por una parte, y la realidad matemática y la lógica, por otra. La discusión

72 *Cf.* Rickert, H., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, *op. cit.*, págs. 36-37 [cursiva del autor].

73 *Ibid.*, pág. 227.

74 Sobre el problema de la concepción del mundo en la relación de Heidegger con Rickert véase Heinz, M., «Philosophy and Worldview: Heidegger's Concept of Philosophy and the Baden School of Neokantianism», *op. cit.*, págs. 211-217.

de fondo gira en torno a cómo debe comprenderse lo lógico. A juicio de Heidegger, «el momento característico del ámbito lógico es la intencionalidad».[75] Esto significa que lo lógico no se determina por relaciones internas que pueden establecerse entre los contenidos y tampoco por la función cognoscitiva. Originariamente, partimos de la simple donación de lo dado. Heidegger ilustra esto de la mano de Duns Escoto: «Lo que es objeto, se halla en cierta claridad, aun cuando tan sólo sea, por decirlo así, en una claridad vaga e imprecisa».[76] Aquí es posible instaurar sin mayores problemas una conexión con el concepto del estado de abierto del Dasein en *Ser y tiempo*. Lo lógico, como se señala en alusión a Lask, se funda en algo que en sí mismo no es lógico; en otras palabras, lo lógico remite a algo extralógico.

Este punto es destacado sobremanera por Emil Lask en sus dos principales escritos: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* [La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías], de 1911 y *Die Lehre vom Urteil* [La doctrina del juicio], de 1912. La validez es el modo de ser propio del contenido lógico, el fundamento de la posibilidad del pensamiento, el horizonte significativo presupuesto en cada determinación ontológica: «El valer es la esfera en la que tengo que vivir como sujeto actual para tener conocimiento de algo. [...] Yo conozco y sólo puedo conocer la realidad en y a través de lo válido. Y sólo aquello de lo que sé resulta en alguna forma real para mí».[77] Pero esa validez no se realiza en sí misma, pues precisa una plenificación *(Erfüllung)*: «No hay ningún valer que no sea un valer relativo a, un valer con respecto a, un valer hacia».[78] La expresión «validez hacia» *(Hin-*

75 Heidegger, M., GA 1, pág. 281.

76 *Ibid.*, pág. 224.

77 *Ibid.*, pág. 166.

78 Lask, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, op. cit.*, pág. 32. La idea de una plenificación de las formas categoriales muestra la influencia de Husserl sobre Lask. El mismo Heidegger remarca en diferentes momentos el interés

geltung) implica el hecho de que el elemento lógico se funda en un horizonte translógico. Dicho en otros términos, las formas precisan ser plenificadas por la materia. La materia no sólo es lo fundante, sino que también es el momento que determina el significado: el sentido de las formas remite de forma primaria al material, esto es, no se explica o se establece dialécticamente por la relación con otras formas.[79] Aquí es donde cobra especial relevancia el principio de la determinación material de la forma formulado por Lask.

En el temprano artículo «Nuevas investigaciones sobre lógica» (1912), se encuentra una primera alusión directa a la figura de Lask, mediador entre Rickert y Husserl. Heidegger se interesa aquí por la diferencia ontológica entre el existir *(Existieren)* y el valer *(Gelten)*: «[...] la doctrina de las categorías de Lask se propone abarcar todo lo pensable con sus dos hemisferios de lo ente y lo válido».[80] Las categorías aristotélicas no agotan la totalidad de las categorías existentes, pues tan sólo hacen referencia a un cierto dominio de la realidad.[81] Lejos de aplicarse a cualquier objeto de conocimiento, las categorías tradicionales se circunscriben exclusivamente al ámbito de la naturaleza, tal como ya había observado Duns Escoto.[82] La doctrina clásica de las categorías es ciega ante otras esferas de realidad diferentes a la natural. Las

---

que Lask mostró por Husserl (véase, por ejemplo, el curso de 1919 *Fenomenología y filosofía transcendental de los valores*, en Heidegger, M., GA 56/57, pág. 117), así como la afirmación de *Ser y tiempo* de que Lask fue el único que, desde fuera de la fenomenología, acogió positivamente las investigaciones husserlianas, en particular las discusiones en torno a la intuición categorial y a los fenómenos de la verdad y de la evidencia analizados en la Investigación VI (*cf.* Heidegger, M., SuZ, pág. 218/n.º 1 [SyT, pág. 239]).

79 Lask, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, *op. cit.*, págs. 59 y 63.

80 Heidegger, M., GA 1, pág. 24.

81 *Cf. ibid.*, pág. 211.

82 *Cf. ibid.*, págs. 287s.

categorías no pueden deducirse por abstracción, ni establecerse de manera analógica por referencia a una instancia metafísica última. Sólo pueden ser descubiertas fenomenológicamente.[83] Una aproximación fenomenológica permite mostrar un tercer tipo de realidad. Además de la realidad psicofísica sensible y la realidad metafísica suprasensible, se halla el ámbito de validez de los juicios: «junto al "es" se da un "es válido": el sentido, el factor idéntico y constante en el juicio que permanece irrevocable».[84] Heidegger comparte el proyecto laskiano de expandir la doctrina de las categorías para dar cabida a otros dominios de realidad como, por ejemplo, la historia y el arte, sin suprimirlos ni reducirlos a otros dominios como en el caso del naturalismo y psicologismo. El conocimiento que aportan las ciencias empíricas es incompleto y precisa de una fundamentación ontológica ulterior.

En el contexto de esta expansión de la doctrina de las categorías, que pretende abarcar todo lo que pueda ser pensado, Heidegger entra en un fructífero diálogo filosófico con Lask. Una vez que Kant ha establecido las categorías válidas para el conocimiento de la realidad natural, se trata de explorar las categorías del conocimiento filosófico mismo. Lask considera este asunto de vital importancia para la filosofía.[85] Si los diferentes dominios de conocimiento –como el arte, la literatura o la historia– obedecen a lógicas propias, entonces habrá que encontrar una lógica primaria que las unifique y diferencie. «La lógica –afirma Hei-

83 *Cf. ibid.*, pág. 213.

84 *Ibid.*, pág. 170 [entrecomillado del autor].

85 *Cf.* Lask, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, op. cit.*, págs. 22s. La crítica laskiana a Kant insiste en que la investigación de aquellas categorías que posibilitan el conocimiento de la naturaleza ignora los conceptos a priori que hacen posible el conocimiento de la historia. Lask añade que el esquema transcendental kantiano no sólo no procura las condiciones de posibilidad de otros muchos conocimientos empíricos, sino que tampoco puede dar razón de su propia validez cognitiva.

degger en boca de Lask– precisa categorías propias. Ha de existir una lógica de la lógica».[86] La filosofía se transforma así en una ciencia originaria que analiza la naturaleza de las categorías, situándose en un nivel precognitivo en el que las formas puras se presentan a sí mismas como dadas.

¿Cuál es entonces la «categoría de las categorías», la última y más alta forma detrás de la cual ya no podemos interrogar más? Entre los neokantianos que se dedicaron al estudio de categorías como la identidad, la diferencia, la unidad y la multiplicidad destaca Lask, quien presta una especial atención al «se da», al «hay» *(es gibt)*: la forma más elevada y pura creada por la subjetividad, pero al mismo tiempo la más vacía e indeterminada.[87] Heidegger conecta esta cuestión con una de las *trascendentia* medievales: el *ens*. El *«ens commune ut maxime scibile»* es el «algo en general, condición de posibilidad del conocimiento de cualquier objeto».[88] Todo *ens* es al mismo tiempo uno consigo mismo y diferente de cualquier otro. Por ello, todo objeto representa una relación de identidad y diferencia que hace que lo simple y lo múltiple se den co-originariamente como la mínima determinación necesaria para poder aprehender cualquier objeto.[89] Desde el puro objeto lógico hasta la cosa más simple nunca aparecen aislados en este nivel primario de predonación objetiva; en sí mismos siempre manifiestan una relación. Por ejemplo, la llana proposición *«ens est»* implica una relación lógica. El nombre *ens* es co-originario del estado de cosas del *esse*: «[...] todo objeto encierra un nexo relacional, incluso si sólo es cuestión de ser

86 Heidegger, M., GA 1, pág. 288.

87 En el apartado 1.3 del capítulo quinto se vuelve nuevamente sobre el fenómeno del *es gibt* en el contexto de la discusión heideggeriana con el neokantismo, en particular con el Natorp tardío.

88 *Ibid.*, págs. 214-215.

89 *Cf. ibid.*, págs. 216ss.

idéntico consigo mismo y diferente de otro».[90] El *unum* que se predica de todo *ens* no añade nada nuevo al objeto. Simplemente, asigna una forma a cualquier objeto de la realidad. En este primer nivel de determinación, el término «forma» es sinónimo de orden: «[...] cuando afirmamos que la realidad empírica manifiesta una estructura categorial particular, se dice que está formada, determinada, ordenada».[91] El «es» de un juicio deja de ser un predicado real, es decir, ya no significa «existe». Ahora se transforma en un *ens rationis* o *ens logicum* para el que Lotze y Lask encuentran la feliz expresión «ser válido para». Este nuevo ámbito de lo válido cumple, además, una exigencia genuinamente kantiana: considerar la validez del conocimiento con independencia de las condiciones subjetivas y psicológicas en que se verifica.

¿Dónde se produce entonces la interconexión entre la esfera del ser real y la esfera del significado ideal? ¿En qué se diferencia la postura de Lask de la epistemología tradicional? En el hecho de que la idealidad de la validez se da tan sólo en un contexto de significación. La existencia previa de una realidad múltiple, heterogénea y fluctuante, esto es, la existencia de un mundo compuesto de individuos, cada uno con su propia forma de singularidad, es la que posibilita la aplicación de las categorías. Lask no parte de las funciones transcendentales del entendimiento de la subjetividad, sino del contenido objetivo y válido que precede a toda actividad cognoscente. Resulta impensable que la forma pueda existir aparte (Aristóteles) o ser impuesta a lo material por el pensamiento (Kant). Antes bien, si existe una pluralidad de formas (Lask), entonces el principio de individuación debe residir en la materia misma. Ésta es la idea central del principio de

90 *Ibid.*, pág. 381. En palabras de Rickert, la aparente tautología *ens est* implica necesariamente una heterología. Un puro monismo sin oposiciones no puede ser pensado.

91 *Ibid.*, pág. 255.

la determinación material de la forma formulado por Lask, por el que ningún objeto puede ser reducido a mero concepto lógico. Conocemos la materia del pensamiento a través de la forma en que se nos presenta. Está arropada por la forma. Ésta es inmediatamente experimentada, aunque no conocida. Vivimos en categorías como en un contexto que simplemente apercibimos como iluminación. La forma determina los objetos y así también el orden en el que éstos encuentran su lugar en el mundo. Lask sostiene que no es nada más que una conformidad particular con lo material, aporta cierto ordenamiento a las cosas, arroja un momento de claridad sobre los objetos. Por tanto, la forma no es un principio metafísico, sino uno de inteligibilidad. La novedad del planteamiento laskiano, como reconoce Heidegger, consiste en aplicar el principio husserliano de la correlación interna de forma y materia. Ambos elementos responden a la pura relacionalidad, es decir, muestran la tendencia de la forma hacia la realidad efectiva de las cosas, expresan lo que Lask también denomina «relación originaria» entre validez y ser.[92]

> Formas no son otra cosa que la expresión objetiva de los diferentes modos en los que la conciencia está referida intencionalmente a los objetos. Forma es un concepto correlativo; forma es forma de una materia.[93]

Las formas, por tanto, han de ser completadas, plenificadas por la materia.

92 *Cf.* Lask, E. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, op. cit.*, pág. 173. Esta distinción de los ámbitos categoriales de aquello que «es» y de aquello que «es válido» contiene un primer germen de lo que Heidegger llamará más tarde la diferencia ontológica entre ser y ente. La validez sólo puede ser aplicada sobre el escenario de una vivencia previa; en términos del Heidegger tardío, el ente solamente se hace visible en el horizonte luminoso del ser.

93 Heidegger, M., GA 1, pág. 319.

El principio de la determinación material de la forma muestra que las categorías no tienen sentido sino en el correlato de la intuición del objeto representado. Sin embargo, el isomorfismo que establece Lask entre el sentido del juicio y el objeto real sólo es una condición necesaria para el conocimiento, aunque no suficiente. Queda por resolver el problema de cómo se produce ese isomorfismo. Heidegger adopta una perspectiva fenomenológica y afirma que el conocimiento es fruto de una plenificación y no de una comparación. La claridad lógica del objeto resulta ininteligible sin la referencia al sujeto. La alusión a Husserl es crucial para la comprensión de la conformidad entre juicio y objeto. El *nóema*, el contenido significativo de lo dado, no es nada más que el objeto mismo aprehendido en la *secunda intentio* de la reflexión, en la que la conciencia no está dirigida, como en la *prima intentio*, hacia «el objeto real en su realidad inmediata, sino hacia su propio contenido».[94] La validez ya no es una categoría transcendental irreductible. Se funda en la intencionalidad: «la intencionalidad es la categoría que define el ámbito lógico», esto es, «el momento que determina el orden y caracteriza el ámbito de la lógica».[95]

Ahora bien, ¿cómo se produce esa conexión entre el sujeto y el objeto, el conocimiento y su objeto? La lógica medieval no logró ofrecer una explicación satisfactoria a este interrogante, pues carece de un concepto preciso de sujeto. La lógica contemporánea, representada por el realismo crítico de Külpe y el idealismo transcendental neokantiano, tampoco parece estar en disposición de clarificar esa conexión. El realismo crítico distingue entre conceptos empíricos y puros del conocimiento y mantiene que estos últimos, las categorías, nos permiten predicar algo verdadero sobre el objeto mismo dado. Heidegger objeta que en la argumentación de Külpe «[...] los objetos reales que han de ser

94 *Ibid.*, pág. 279.
95 *Ibid.*, págs. 283 y 279, respectivamente.

determinados por el conocimiento no están como tales simplemente dados a la conciencia, presentes en la percepción, sino que ya han sido con anterioridad tamizados por el filtro del conocimiento científico».[96] Éste es precisamente el supuesto del idealismo de la escuela de Marburgo: el objeto de conocimiento sólo nos es dado en el juicio lógico válido. El problema que detecta Heidegger en estos defensores de la estética transcendental kantiana es que no «incorporan de forma orgánica el principio de la determinación material de la forma a sus posiciones».[97] Con ello se mueven en el terreno de una interpretación psicologista de Kant que desvincula la esfera noética de su correspondiente correlato noemático. Pero, como recalca Heidegger, si lo material está dado antes que nada a una conciencia precategorial, entonces una reconstrucción formal del pensamiento objetivamente válido pasa por alto el único ámbito dentro del cual puede hallarse el origen de las categorías: la inteligibilidad preteorética constitutiva de la propia vida. Es cierto que Lask consigue superar las insuficiencias de realistas e idealistas, pero deja sin resolver el asunto de cómo la materia determina la forma.[98]

La teoría del conocimiento de corte kantiano considera que la forma es el elemento activo que determina la materia. Ahora, en cambio, ha de retrocederse del orden del conocimiento al orden del ser, esto es, al orden en el que la conciencia se encuentra con los objetos. En contraposición al panlogismo de Hegel, las formas individuales no están unidas por relaciones lógicas recíprocas. Se encuentran delante de nosotros sumidas en un continuo heterogéneo, en una multiplicidad irreductible; en definitiva, participan de una realidad que se despliega como un fondo inagotable de posibilidades. En nuestro contacto con esa factici-

96 *Ibid.*, pág. 403.
97 *Ibid.*, pág. 404.
98 *Cf. ibid.*, pág. 405.

dad bruta de las cosas individuales sólo podemos aceptar su orden a-lógico de existencia y resignarnos a los límites de la razón humana. El joven Heidegger ilustra el momento de ese encuentro fáctico entre la existencia de una cosa y el conocimiento a partir de la contraposición de la *simplex apprehensio* y el *judicium*:

> [...] la verdad de la *«simplex apprehensio»*, el tener simplemente un objeto, no encuentra su contrario en la falsedad, sino en el no-conocer, en el no ser consciente de. Pero en cierto sentido representarse algo sólo puede llamarse «falso», si ya se ha aprehendido el objeto bajo algún tipo de determinación.[99]

Heidegger está apelando al nivel antepredicativo, prejudicativo de lo directamente dado a la conciencia y que, por tanto, es anterior a la oposición de juicios falsos o verdaderos. Haciéndose eco de la *Investigación Sexta* de Husserl, afirma que «vivimos en la verdad», que nos movemos en el seno de la intencionalidad «orientados hacia el objeto mismo en el reino noemático».[100] Éste es el verdadero principio universal de realidad: el de la determinación material de la forma. Dicta que toda forma particular de significación se retrotrae a la realidad de lo dado: «[...] bajo la guía de lo dado *(modus essendi)* –concluye Heidegger– que nos es dado como conocido *(modus intelligendi)* se alcanzan las formas de significado *(modus significandi)*».[101] ¿Qué es entonces la realidad? «El *modus essendi* es todo aquello que puede ser experimentado y vivido en general; en un sentido absoluto, todo aquello opuesto a la conciencia, la robusta realidad que se resiste a ser sometida a la conciencia y que nunca puede dejarse a un lado.»[102]

99 *Ibid.*, pág. 320 [cursiva y entrecomillado del autor].
100 *Ibid.*, pág. 310.
101 *Ibid.*, pág. 321.
102 *Ibid.*, pág. 318.

Por último, ¿cuál es la naturaleza de la experiencia inmediata que se corresponde con lo dado inmediatamente? Para los medievales esa facticidad última todavía remite a la providencia divina que así ha dispuesto la realidad. Esto implica que «el *modus essendi* es una realidad empírica dada inmediatamente *sub ratione existentiae.* Pero se produce aquí algo muy significativo y merece la pena tenerlo en cuenta: Duns Escoto caracteriza esa realidad empírica como algo situado bajo una *"ratio"*, un punto de vista, una forma, un nexo intencional».[103] En otras palabras, la experiencia inmediata de la realidad, con independencia de su interpretación teológica, encierra una experiencia categorial o, si se prefiere la expresión husserliana, remite a una intuición categorial que reposa sobre algo preteorético en lo que simplemente vivimos antes de todo pensar sobre la realidad misma. Habitamos de manera atemática y prerreflexiva en la dimensión del significado. Sólo podemos conocer los objetos porque ya nos movemos en cierto nivel de comprensión de la realidad, en cierta familiaridad con la forma lógica: «[...] las entidades de cualquier tipo sólo se puedan dar en y a través de un contexto de significado de carácter válido».[104]

Heidegger retoma de Lask la idea de una absorción preteorética y prerreflexiva en un mundo previamente comprendido, aunque sólo sea de forma atemática:

> [...] lo que siempre se conoce, aquello sobre lo que también se emiten juicios, pertenece al ámbito del sentido; sólo en él se puede conocer y juzgar. Únicamente en cuanto vivo en la validez puedo tener conocimiento de lo existente.[105]

103 *Ibid.*, pág. 318 [entrecomillado del autor].

104 *Ibid.*, pág. 279.

105 *Ibid.*, pág. 280. Sobre los puntos de coincidencia entre Lask y Heidegger véanse: Crowell, St., «Making Logic Philosophical Again (1912-1916)», *op. cit.*,, pág. 34; Kisiel, Th., «Heidegger – Lask – Fichte», en Rockmore, T. (ed.), *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, *op. cit.*, págs. 249-251.

Vivir en un ámbito de validez equivale, en el lenguaje de *Ser y tiempo*, a poseer una comprensión preontológica de la realidad. Gran parte de la discusión filosófica de los primeros cursos de Friburgo se centra precisamente en la primacía de la esfera preteorética y, como se afirma en el semestre de posguerra de 1919, «Lask parece haber sido el único a quien le inquietó el problema de lo teorético».[106] Pero ya en el capítulo de conclusiones de la tesis de habilitación se señala que «en el reino de las formaciones del espíritu vivo la actitud teóretica sólo es *una* más entre muchas otras».[107] La pregunta por lo preteorético no sólo remite a un modo de existencia primario de la vida humana, sino que también se relaciona con la idea laskiana de que las formas lógicas se fundan en un horizonte de sentido previamente abierto, de que las formas sirven para aprehender el ámbito de la experiencia inmediata de la vida de una manera similar a como los indicadores formales articulan los modos de ser del Dasein. En resumen, la idea de una vida preteorética inmersa en una corriente significativa y el principio de la determinación material de la forma permiten al joven Heidegger trazar el puente hacia la facticidad de la vida humana y romper así con la primacía concedida al sujeto de conocimiento.

2.3
Del sujeto epistemológico a la vida humana

Desde la perspectiva que nos ofrece la publicación de la obra temprana, el camino que recorre el joven Heidegger desde su tesis doctoral *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* [La doctrina del

106 Heidegger, M., *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, GA 56/57, pág. 88. En la literatura especializada no ha pasado desapercibido el significado que Lask concede al problema de lo preteorético. Véase, en concreto, Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, *op. cit.*, págs. 27ss.

107 Heidegger, M., GA 1, pág. 406 [cursiva del autor].

juicio en el psicologismo], de 1913, hasta la publicación de *Ser y tiempo*, en 1927, se presenta como un intento de conciliar las llamadas corrientes vitalistas, historicistas y existencialistas con el ideal husserliano de una filosofía como ciencia estricta. Educado inicialmente en parámetros escolásticos, si bien atento a la producción filosófica contemporánea representada por el neokantismo y la fenomenología, Heidegger empieza a esbozar un programa de renovación de la tradición metafísica al hilo de una elaboración explícita de la pregunta por el ser de la vida humana. Precisamente ése es el tema que lo ocupará de forma intensa durante los primeros años de docencia en Friburgo a partir de 1919. En las lecciones de ese período, irá concretándose el proyecto de una fenomenología de la vida fáctica como plataforma desde la que plantear la pregunta por el sentido del ser. Para ello la lógica pura y la teoría del conocimiento, aunque herramientas indispensables en una fase preparatoria, resultan por sí mismas estériles en cuanto convierten la actitud teorética en la actitud filosófica por excelencia.[108] Heidegger rechaza frontalmente esta injustificada primacía de la teoría en detrimento de la realidad inmediata de la vida. Asimismo, contraria a las tendencias relativistas de pensadores como Nietzsche, Dilthey y Kierkegaard, que en su defensa a ultranza de la existencia humana rechazan todo pensamiento sistemático, la interpretación heideggeriana del fenómeno de la vida fáctica e histórica se convierte en el punto de partida para una fundamentación de la lógica y una renovación de la metafísica.

¿En qué consiste la fundamentación filosófica de la lógica? En la búsqueda de sus condiciones de posibilidad. Los juicios lógicos, como se ha mostrado con anterioridad, presuponen una experiencia prelógica y precomprensiva de los objetos que está ligada íntimamente al modo como vivimos y nos relacionamos con las cosas y las situaciones de nuestro mundo:

108 *Cf. ibid.*, págs. 186s., 200, 403, 415.

> No puede verse la lógica y sus problemas en su justa dimensión sin tener en cuenta el contexto translógico en el que se originan. *A la larga, la filosofía no puede prescindir de la óptica que le es propia y, por lo tanto, de la metafísica.*[109]

En el importante epílogo programático que acompaña a la publicación del escrito de habilitación sobre Duns Escoto, la validez objetiva de las categorías se funda en la vida de la conciencia, la cual se caracteriza por la temporalidad y la historicidad.[110] No se trata, evidentemente, de un retorno al psicologismo. La subjetividad que entra aquí en juego no omite la validez de las categorías. Se busca, más bien, poner en relación la historicidad de la vida humana y la validez intemporal de la lógica. El problema aquí esbozado excluye, empero, una solución estrictamente transcendental que considere las categorías puras funciones del pensamiento. Los clásicos sistemas categoriales son ciegos ante el fenómeno de la vida. A juicio de Heidegger, hay que insertarlos en los nexos significativos de la vida inmediata del sujeto en correlación intencional con sus objetos. Como señala el texto arriba citado, los problemas lógicos de las categorías y de los juicios tienen que encuadrarse en el contexto translógico de la existencia histórica del espíritu humano.

La verdadera esencia del sujeto es histórica. Las categorías ya no se pueden deducir a partir de una pura conciencia transcendental. La lógica se funda en una apertura previa del mundo a la que se accede desde el sustrato vivencial y extralógico de la vida fáctica; esto es, no es dada a un sujeto cognoscente, sino a un ente que se ocupa del mundo. A partir de ese momento el sentido del juicio de la lógica pasará por una hermenéutica de esa vida fáctica (como la que el joven Heidegger empieza a elaborar a

109 *Ibid.*, pág. 405 [cursiva del autor].

110 Este epílogo, redactado en 1916, lleva el título «Das Kategorienproblem» [El problema de las categorías], en Heidegger, M., GA 1, págs. 399-411.

partir de 1919). Una lectura a fondo de Escoto permite pensar en una posible solución al problema de las categorías y del significado por medio de cierta teoría de la subjetividad y de sus nexos inmanentes de significado. Heidegger subraya que toda aproximación puramente formal al problema de las categorías está condenada al fracaso si no tiene en cuenta la cultura y el contexto histórico en que se emplean tales categorías. Tomando como punto de referencia a Hegel, Heidegger habla ahora del «espíritu vivo» *(lebendiger Geist)*, el cual da cabida a las diferentes expresiones teóricas, prácticas y estéticas del espíritu humano:

> [...] *el espíritu vivo es como tal esencialmente un espíritu histórico en el sentido más amplio del término.* [. . .] El espíritu sólo se comprende cuando en él se congrega la totalidad de sus producciones, esto es, *su historia.*[111]

El espíritu vivo es la instancia que en último término da sentido a la realidad y que, además, genera los acontecimientos históricos que investigan las ciencias correspondientes. Asimismo, en la medida en que ese espíritu es temporal, vemos cómo el elemento histórico cobra por primera vez en el pensamiento del joven Heidegger un primado absoluto frente a la universalidad otorgada tradicionalmente a la lógica. La lógica es un modo de aprehender los contenidos que se generan en la vida fáctica misma, es decir, la lógica se retrotrae en último término a la vida material. Ahora bien, al comprender el espíritu vivo como lo absolutamente primero hay que mostrar la génesis de todos los restantes ámbitos a partir de él. Heidegger es consciente de esta problemática cuando escribe: «La categoría es la determinación más universal del objeto. Objeto y objetualidad sólo tienen sentido como tales para un sujeto».[112] Estas

111 *Ibid.*, págs. 407-408 [cursiva del autor].

112 *Ibid.*, pág. 403. Sobre este problema de la génesis y la importancia de la noción de «espíritu vivo» en el desarrollo ulterior del pensamiento del joven

palabras muestran la fundamental correlación de sujeto y objeto: no sólo están unidos como dos momentos necesarios del conocimiento, sino que también se determinan recíprocamente. Heidegger retoma la formulación de Rickert y señala que el «objeto del conocimiento» se relaciona con un «conocimiento del objeto».[113] Hay que pensar en un espíritu que en la «totalidad de sus producciones» remita esencialmente a los objetos, pero también cabe admitir un concepto de objeto al que pertenece una determinación espiritual. En definitiva, el espíritu vivo es una forma genuina y propia de aprehensión de la realidad, encarna –por decirlo así– una lógica de la vida que se desarrolla en términos de una articulación de las realizaciones históricas del espíritu vivo (muy similar a la función que Heidegger atribuye después a la llamada «hermenéutica de la facticidad»).[114]

El punto de partida y, por tanto, el fundamento último de la lógica es el espíritu vivo, lo que equivale a decir la vida humana, la existencia histórica concreta con todas las necesidades y aspiraciones de su tiempo. La clásica hegemonía del sujeto epis-

---

Heidegger, véanse Steinmann, M., «Die echte Ferne des Ursprungs. Martin Heideggers Konzeption der Philosophie zur Zeit der frühen Freiburger Vorlesungen», en Barbaric, D. y Koch, D. (eds.), *Denkwege*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 2001, págs. 77-105; Steinmann, M., «Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus», *op. cit.*, págs. 281-285.

113 *Cf.* Heidegger, M., GA 1, pág. 402.

114 Precisamente la articulación conceptual de la vida histórica es una de las principales tareas de la hermenéutica de la vida fáctica. Escoto habla de la *distinctio formalis*, Heidegger de la indicación formal. Ambas nociones nacen de la idea de que la forma muestra aquello que no puede decirse, a saber, la concreta relación ontológica entre *intellectus* y *ens*, entre Dasein y mundo. La esencia de la *distinctio formalis* descansa en la convicción de que las formas del lenguaje cotidiano indican estructuras ontológicas profundas y ocultas. De una manera similar, los indicadores formales permiten poner fenomenológicamente al descubierto las estructuras ontológicas fundamentales de la vida. Para la capital función metodológica de los indicadores formales en el marco de la hermenéutica heideggeriana remitimos al capítulo quinto (apartado 2.2).

temológico queda ahora desplazada por el fenómeno de la vida. Este intento de reconciliación de la pureza del pensamiento con la inmediatez de la vida, la capacidad de situar los más abstractos problemas lógicos en la esfera del individuo, es, sin duda, el aspecto de la filosofía de Escoto que más seduce a Heidegger.[115] La *grammatica speculativa*, más allá de simbolizar una moda académica, muestra una sutil habilidad del hombre medieval para hacerse eco de la vida del sujeto. Esta última queda magníficamente recogida en la expresión de la *haecceitas*, la singularidad de las cosas, que nos muestra con claridad que nuestra razón puede abstraerse de sí misma y distinguir entre aquello que las cosas son por sí mismas y aquello que añade nuestro pensamiento. La *haecceitas* remite a una forma de individualidad fáctica y concreta que escapa al control de los conceptos universales a la vez que permite prestar especial atención a la vida inmediata del sujeto y de sus manifestaciones vitales. Lo individual constituye algo último e irreductible o, como señala Escoto, el *individuum est ineffabile*. Este ser individual en su unicidad está estrechamente ligado a su espacialidad concreta *(hic)* y a su temporalidad concreta *(nunc)*.[116] De ahí que «la forma de la individualidad *(haecceitas)* esté llamada a ofrecer una determinación originaria de la realidad efectiva».[117] Ésta se

115 *Cf.* Heidegger, M., GA 1, pág. 203. Para más información, véase Adrián, J., «Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger, I: De la tesis de habilitación a los cursos de 1919», *Pensamiento* 55/212 (1999), págs. 220-224.

116 *Cf.* Heidegger, M., GA 1, pág. 253. Esta peculiar naturaleza temporal propia de lo individual, irreductible al concepto de tiempo empleado en las ciencias físicas, vuelve a ser objeto de reflexión en la interesante lección de capacitación docente impartida en 1915 bajo el título *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [El concepto de tiempo en las ciencias históricas], *cf.* GA 1, págs. 413-434.

117 *Ibid.*, pág. 253. En *Ser y tiempo* –como sugiere el mismo Heidegger en una carta a Löwith en 1927– la *haecceitas* se halla muy próxima a la particularidad temporal y fáctica del Dasein (*cf.* Heidegger, M., «Brief an Karl Löwith» (20 de agosto de 1927), *op.cit.*, pág. 37)

halla compuesta de una multiplicidad ilimitada de objetos, conforma un continuo heterogéneo que no puede ser aprehendido en su totalidad y riqueza con el uso exclusivo de los conceptos universales. En otras palabras, lo individual no es algo simplemente irracional, un *factum brutum*, sino algo dotado de sentido, forma y perspectiva.

Todas las intenciones se fundan en el ámbito de donación originaria de esta *haecceitas* preteorética. En términos fenomenológicos, lo dado es el *intentum* de una *intentio* más originaria. Esta *intentio* originaria *(Ur-intentio)* no es algo que el sujeto haga, sino el mundo circundante de la vida cotidiana, una estructura en la que vivo regularmente antes de cualquier acto de reflexión. No se trata, pues, de una actitud que pueda cambiar, sino del modo de ser en el que existo de manera fáctica en el mundo. La *haecceitas* concreta es la determinación última, aunque indefinible, de los entes. No se deja articular en el saber teórico, en la *scientia*. Ésta ofrece una visión parcial y limitada de la realidad de las cosas. Por el contrario, la *haecceitas* tan sólo resulta aprehensible en un tipo de intuición inmediata que Escoto denomina *simplex apprehensio*. La abstracción no representa un saber originario; antes bien, presupone una comprensión previa de la realidad. La *haecceitas* puede conocerse únicamente a través de la experiencia:

> [...] el hecho de que haya un ámbito de realidad que no deja demostrarse *a priori* por medio de la deducción. Las cosas reales y efectivas sólo pueden mostrarse. ¿Cuál es el significado de este *mostrar*? Lo que es mostrado se halla delante de nosotros en su mismidad, puede aprehenderse inmediatamente, no precisa ninguna referencia a otra realidad.[118]

De alguna manera, Heidegger reconoce en la doctrina de la *haecceitas* el algo preteorético de Lask y la intuición categorial de

118 Heidegger, M., GA 1, pág. 213 [cursiva del autor].

Husserl. Lask muestra como la abstracción encubre la estructura ontológica originaria. La intuición categorial de Husserl también remite a un nivel de comprensión antepredicativo que, al igual que la *simplex apprehensio* de Escoto, prefigura la posterior interpretación heideggeriana de la *alétheia* como desvelamiento. La ontología de Lask y de Escoto, respectivamente, exigen la tematización de este ámbito preteorético. Pero la *haecceitas*, como se ha apuntado, no puede definirse con ayuda de los conceptos científicos. La interna temporalidad de la *haecceitas* hace imposible cualquier intento de definición universal. Desde la óptica de *Ser y tiempo*, una de las principales conclusiones de la tesis de habilitación es que el tiempo es el horizonte de comprensión de la *haecceitas*. La particular temporalidad de esta última reaparece luego en el concepto del ser-en-cada-instante *(Jeweiligkeit)* del Dasein.

La filosofía de la *haecceitas* se dirige contra la tendencia escolástica a interpretar la historia como un teatro de singularidades incomprensibles *(singularitas repugnat intellectioni)*. Escoto, en cambio, defiende la tesis de que lo individual está ligado al tiempo. La *haecceitas* se comprende en una intuición precategorial del ser histórico. En la prueba de capacitación docente, *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1915), Heidegger designa la *haecceitas* como «la unicidad comprensible» de nuestra vida histórica.[119] La naturaleza de la singularidad es la temporalidad:

> [...] lo individual es un *algo último irreductible*. Significa el objeto real *prout includit existentiam et tempus*. Dos manzanas del mismo árbol no tienen la misma posición con respecto al cielo, cada una es distinta con respecto a su determinación espacial. Todo lo que existe realmente es un «tal-ahora-aquí». La forma de la individualidad *(haecceitas)* está llamada a ofrecer una determinación originaria de la realidad real».[120]

119 *Cf. ibid.*, pág. 427.
120 *Ibid.*, pág. 253 [cursiva del autor].

Nuestra vida histórica se mueve en la esfera de las singularidades concretas. Si se rechaza el conocimiento de la singularidad, se pone en tela de juicio la comprensibilidad de la historia. La fusión de la *haecceitas* con la intuición categorial permite a Heidegger transformar la fenomenología reflexiva de Husserl en un análisis fenomenológico de la vida histórica, esto es, en una hermenéutica de la facticidad.

En su tesis sobre Duns Escoto, Heidegger saca la conclusión extraordinariamente importante para su filosofía de que la heterogeneidad, riqueza y diversidad de la realidad no pueden tener cabida en un tipo de ciencia que se orienta por el ideal de la identidad; más bien, les corresponde un lenguaje hablado en su historicidad, «la lengua viva en la peculiar *movilidad* de la significación y de su plenificación».[121] La persuasión de que el órgano propio de la filosofía no es la lógica pura, sino el lenguaje hablado en su historicidad, es una constante que se mantiene firme en las diversas etapas del pensamiento de Heidegger. De modo que dentro de la terminología y los planteamientos neokantianos maduran en el joven Heidegger problemas y exigencias que ya no pueden resolverse en aquel ámbito. Estos problemas quedan vinculados al reconocimiento de la historicidad del espíritu vivo, esto es, como se dirá en *Ser y tiempo,* de la efectividad de la existencia que hace imposible ver al sujeto de conocimiento como ese sujeto puro que está supuesto en toda posición de tipo transcendental. En cualquier caso,

121 *Ibid.*, pág. 336 [cursiva del autor]. En algunos momentos uno no puede dejar de escuchar en el joven Heidegger la voz del yo transgresor del protagonista de la novela de Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, que reclama a un yo independiente y autónomo. Heidegger estaría probablemente en desacuerdo con el tono nihilista, pero, por otra parte, seguro que no dudaría en suscribir el rechazo que el yo del subsuelo profesa contra el mundo euclidiano del racionalismo positivo que pretende resolver la complejidad de los problemas humanos con el procedimiento exacto de la lógica y de la aritmética. Se trata simplemente de mostrar la facticidad y la singularidad de cada individuo sin conformarse con ser una tecla del piano.

esta creciente acentuación de la vida lo lleva a interpretar y fundamentar la lógica desde un contexto que va más allá de ella misma. Para el espíritu vivo no todo se agota en la actitud teórica. No es suficiente, dice Heidegger, «un resumen que recoja la totalidad de lo que puede saberse», pues se trata de «penetrar en la verdadera realidad y en la verdad real».[122] La fuerza de fundamentación de la que hasta ese momento parecía disfrutar el sujeto de conocimiento de las ciencias se desplaza paulatinamente hacia la vida humana histórica y temporal. Se consuma así el tránsito del sujeto epistemológico a la vida fáctica y concreta. La realidad no puede interpretarse como la traducción literal de un lenguaje lógico y, menos aún, como un reflejo del solipsismo psicológico. Antes bien, la realidad se despliega en toda su riqueza en la existencia sociohistórica de una vida humana expuesta a las contradicciones de las experiencias inmediatas y a la movilidad constante del tiempo.

De alguna manera, esta determinación de la vida como instrumento de la filosofía ya está incubada en la mente filosófica del joven Heidegger, aunque en esos primeros años no haya conseguido explotarla al máximo por sus vínculos teológicos y académicos.

> El valor del pensamiento filosófico es algo más que el de una materia científica con la que uno ocupa su vida por cuestiones de preferencia personal y por la voluntad de contribuir a la formación cultural. La filosofía habita simultáneamente en tensión con la personalidad viva y dibuja sus contenidos desde la profundidad de la plenitud de la vida. [...] Nietzsche, con su pietístico método de pensar y su capacidad plástica de presentación, ha puesto de manifiesto que la filosofía está determinada por el sujeto, que es el que impulsa a la filosofía.[123]

122 *Ibid.*, pág. 406.
123 *Ibid.*, págs. 195-196.

Habrá de pasar la experiencia de la Gran Guerra para que ese caudal filosófico pueda abrirse paso de forma lenta pero fructífera en los primeros años veinte. Este cambio de perspectiva prepara el camino hacia una fenomenología entendida como ciencia originaria de la vida, plenamente operativa a partir de los cursos del semestre de posguerra de 1919 y que desde 1923 va adquiriendo los contornos de una hermenéutica de la vida fáctica. A partir de este momento, como se ha indicado al inicio de este trabajo, el programa filosófico del joven Heidegger se articula en torno a dos ejes fundamentales: por una parte, un eje metodológico, que plantea el problema de cómo acceder a la realidad primaria de la vida fáctica y articularla por medio de conceptos filosóficos sin caer en las redes de la objetivación propia de la actitud teórica, y, por otra, un eje temático en el que se analizan y desgranan las principales estructuras ontológicas de esa misma vida fáctica. La primera tarea desemboca en el establecimiento de los principios metodológicos de la fenomenología hermenéutica en discusión con los postulados de la fenomenología reflexiva de Husserl y en un diálogo paralelo con Dilthey. La segunda tarea lleva a Heidegger a una relectura en clave ontológica de Pablo, Eckhart, Lutero, Schleiermacher, Agustín y, sobre todo, Aristóteles, autores que a su manera ponen de relieve diferentes modos de ser de la vida fáctica que el joven Heidegger se apropia y transforma productivamente en sus diversos intentos de analizar el tejido ontológico de la vida fáctica bajo la forma de una ciencia originaria de la vida (1919), de una ontología fenomenológica del Dasein (1922), de una hermenéutica de la facticidad (1923) y, por último, de una exhaustiva analítica existenciaria (1925), que prefiguran la ontología fundamental de *Ser y tiempo* (1927).

IV.

TEMA: DEL SER DE LA VIDA FÁCTICA AL SENTIDO DEL SER EN GENERAL

Una rápida mirada a los índices de los diferentes volúmenes de las primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) y de Marburgo (1924-1928) pone de relieve que el fenómeno de la vida desempeña un papel fundamental en la obra temprana de Heidegger. Sus interpretaciones fenomenológicas de la mística medieval, las epístolas paulinas, la experiencia fáctica de la vida en Agustín y de la filosofía práctica de Aristóteles reflejan una clara tendencia a rastrear las huellas de la existencia en su inmediatez y conducen al joven Heidegger a una profunda confrontación filosófica con Rickert, Natorp, Windelband, Dilthey y, sobre todo, con Aristóteles y Husserl.

Sus primeros escritos académicos se mueven parcialmente en la órbita neokantiana de Rickert. Sin embargo, frente a la tradicional ceguera que el sujeto de conocimiento muestra hacia su propio mundo de la vida, encontramos en su disertación, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* [La doctrina del juicio en el psicologismo], de 1913, un creciente interés por el horizonte de sentido tácitamente presupuesto en toda actividad cognoscitiva. La teoría del conocimiento –opina Heidegger– nunca ha prestado atención a la realidad directamente vivida, a la apertura previa de sentido del mundo. En el transcurso del escrito de habilita-

ción, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto], de 1915, se insiste en repetidas ocasiones en la capacidad del hombre de desenvolverse práctica y efectivamente con las categorías universales. La realidad humana, en la medida en que pertenece a un determinado mundo histórico, rebasa cualquier intento de ordenamiento lógico y encasillamiento conceptual. Este cambio de perspectiva abre el camino hacia una fenomenología entendida en términos de ciencia originaria de la vida; una fenomenología que empieza a tomar cuerpo precisamente en los primeros años de actividad docente en Friburgo, en particular en las lecciones de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, y las de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología.*

Esta irrupción de la esfera de la vida se intensifica a principios de los años veinte. En las lecciones de 1920-1921, *Fenomenología de la vida religiosa*, se ahonda en el análisis de las formas de comportamiento de la vida fáctica y se trata de fijar sus estructuras ontológicas. Para Heidegger, la experiencia fáctica de la existencia en el cristianismo primitivo encarna un paradigma histórico para una fenomenología de la vida como la que empieza a elaborarse en la primera etapa de Friburgo. El interés fenomenológico por la experiencia religiosa del cristianismo es principalmente filosófico, es decir, no nace de una relación de fe, sino de una paradigmática realización de las posibilidades de la experiencia fáctica de la vida. Sus interpretaciones del fenómeno de la *parousía* en las epístolas paulinas, la *cura* agustiniana, la teología de la cruz de Lutero y la rehabilitación de la experiencia religiosa en Schleiermacher son una buena muestra de ello. Desde la óptica de la analítica de la existencia de *Ser y tiempo*, estas lecciones anticipan algunas de las estructuras y tendencias fundamentales del Dasein, tales como la caída, el uno, las habladurías, la conciencia, el cuidado o la experiencia kairológica del tiempo.

En todas estas interpretaciones se repite la idea de que la vida humana responde a un constante proceso de realización histórica y, por tanto, temporal. Tiene un carácter dinámico y sus modos de comportamiento responden primordialmente a formas prácticas de relacionarse con el mundo.

Precisamente en esta dirección se mueven la posterior asimilación y radicalización heideggerianas de la filosofía práctica de Aristóteles. Las lecciones del semestre de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, y el *Informe Natorp*, de 1922, así como las lecciones del semestre de verano de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, y, especialmente, las del semestre de invierno de 1924-1925, *Platón: El sofista*, ofrecen una panorámica excelente y ampliamente documentada de su relectura en clave ontológica de pasajes de la *Metafísica*, de la *Física* y, sobre todo, de la *Ética a Nicómaco*. La experiencia directa del mundo, opina Heidegger en sintonía con el concepto aristotélico de la *prâxis*, es la fuente de todo conocimiento. De ahí que la ontología de la vida humana deba partir del trato que establecemos en cada caso con las cosas, con las personas y con nosotros mismos. Una lectura fenomenológica de la *Ética a Nicómaco* nos muestra que la filosofía hunde sus raíces en la actividad humana.

El presente capítulo desgrana esta doble confrontación heideggeriana con las fuentes del cristianismo y la filosofía de Aristóteles.

En *primer* lugar, se reconstruye el complejo itinerario de su fenomenología de la vida religiosa. Tras un breve recorrido por su origen teológico (1.1), se muestra cómo el tema de la vida fáctica emerge en sus lecturas de la mística, de Schleiermacher y Dilthey (1.2). A continuación, se analiza la apropiación heideggeriana de las epístolas paulinas, especialmente aquellos pasajes que resaltan el carácter fáctico y kairológico de la vida (1.3). Luego se sopesan sus interpretaciones en torno a Lutero y su teología

de la cruz (1.4) y su lectura de las reflexiones agustinianas sobre los fenómenos de la *cura* y del tiempo (1.5).

En *segundo* lugar, se profundiza en la asimilación y transformación heideggerianas de la filosofía aristotélica. Primero, se esbozan las líneas generales del significado del (re)descubrimiento de Aristóteles para el desarrollo del programa filosófico del joven Heidegger (2.1) y se señala la importancia de la temprana lectura de Brentano (2.2). A partir de aquí, se muestra cómo la apropiación de la filosofía aristotélica se articula en torno a las siguientes tres cuestiones: la pregunta por la verdad, que lleva a la noción de desocultamiento (2.3), la pregunta por el Dasein, que desemboca en la ontología de la vida humana (2.4 y 2.5), y la pregunta por el tiempo, que acaba por remitir a la temporalidad originaria del Dasein (2.6).

Y en *tercer* lugar, se ilustra la manera como Heidegger integra en su propio programa filosófico de juventud la problemática planteada por Kant, especialmente la reformulación kantiana de la constitución ontológica de la subjetividad en términos de temporalidad. Tras una primera constatación de la creciente presencia de Kant en la segunda mitad de la década de los años veinte (3.1), se presentan las principales líneas de interpretación de la temprana confrontación heideggeriana con la filosofía kantiana (3.2) en el marco de un progresivo tránsito de Husserl a Kant bajo la influencia de la lectura de Aristóteles (3.3), que desemboca en lo que Heidegger llama una «cronología fenomenológica» (3.4).

1.

Fenomenología de la vida religiosa

Los primeros años de formación académica de Heidegger en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (1909-1911) transcurren en un clima de cierto fervor religioso y en una atmósfera intelectual dominada por los debates teológicos tomistas. Las biografías aparecidas en estos últimos años ofrecen numerosos detalles sobre la temprana educación católica del joven Heidegger (1903-1909), sobre sus diferentes solicitudes de becas para iniciar primero sus estudios de teología (1909-1911) y luego continuar con sus estudios de filosofía (1911-1913) y, finalmente, sobre su malogrado intento para conseguir una plaza de filosofía católica (1916).[1] Así, por ejemplo, sus diversas contribuciones a la

1 En este sentido, los primeros capítulos de las biografías de Hugo Ott y Rüdiger Safranski, así como el estudio pionero de Bernhard Casper, la reconstrucción pormenorizada del itinerario académico de Heidegger elaborada por Thomas Sheehan y los trabajos de Alfred Denker y Johannes Schaber ofrecen una excelente panorámica de este período de la vida de Heidegger (*cf.*, respectivamente, Ott, H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, op. cit.*, págs. 45-119; Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, op. cit.*, págs. 15-88; Casper, B., «Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg», *Freiburger Diözesan-Archiv* 100 [1980], págs. 534-541; Sheehan, Th., «Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography», en Sheehan, Th. [ed.], *The Man and the Thinker*, Precedent, Chicago, 1981, págs. 3-19; Sheehan, Th., «Heideggers Lehrjahre», *op. cit.*, págs. 16-117; Denker, A., «Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919», en Denker, A., Gander, H.-H. y Zaborowski, H. [eds.], *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens, op. cit.*, págs. 97-122; Schaber, J., «Martin Heideggers "Herkunft" im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts», en *ibid.*, págs. 159-184). También Víctor Farías y Ernst Nolte discuten este período de la vida de Heidegger en un

revista antimodernista *Der Akademiker* destilan un tono conservador que, por un lado, arremete contra la superficialidad espiritual de la época y, por otro, defienden la tradición y la disciplina de la jerarquía eclesiástica.[2]

---

tono nada indulgente desde el trasfondo de la posterior etapa heideggeriana en el rectorado y su relación con el nacionalsocialismo (*cf.* Farías, V., *Heidegger und der Nazionalsozialismus*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 49-92 y Nolte, E., «Martin Heidegger, die Weimarer Republik und die "Konservative Revolution"», en Großheim, M. y Waschkies, H.-J. [eds.], *Rehabilitierung des Subjektiven*, Bouvier, Bonn, 1993, págs. 514ss). Y para una valoración conjunta de las líneas de interpretación en torno a esta etapa de la vida de Heidegger véase el documentado artículo de Holger Zaborowski (*cf.* Zaborowski, H., «"Herkunft aber bleibt stets Zukunft". Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919», en Denker, A., Gander, H.-H. y Zaborowski, H. [eds.], *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens, op. cit.*, págs. 123-158). Por nuestra parte, nos hemos ocupado de este tema en trabajos anteriores: Adrián, J., «Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger, I: De la tesis de habilitación a los cursos de 1919», *op. cit.*, págs. 217-243; Adrián, J., «Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger, II: En torno a los cursos de religión (1920-1921)», *Pensamiento* 55/213 (1999), págs. 385-412. Para más información sobre la dimensión religiosa y teológica del pensamiento de Heidegger en general véanse: Lehmann, K., «Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)», *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1964), págs. 333-367; Lehmann, K., «Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger», en Pöggeler, O. (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenheuer & Witsch, Colonia y Berlín, 1969, págs. 140-168; O'Meara, Th., «Heidegger and His Origins. Theological Perspectives», *Freiburger Diözesan-Archiv* 106 (1986), págs. 141-160; Ott, H., «Heidegger's Catholic Origins», *American Catholic Philosophical Quarterly* 69/2 (1995), págs. 137-156; Schaeffler, R., *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie, op. cit.*, págs. 3-34; Thomä, D., «Die frühesten Texte. Kampf gegen die "Diesseitsauffassung" des Lebens», en Thomä, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 2003, págs. 1-4; Jung, M., «Die ersten akademischen Schritte (1912-1916). Zwischen Neuscholastik, Neukantianismus und Phänomenologie», en *ibid.*, págs. 5-8.

2 Estos breves artículos fueron inicialmente descubiertos y comentados por Víctor Farías (*cf.* Farías, V., *Heidegger und der Nazionalsozialismus,*

1. Fenomenología de la vida religiosa

Después de este primer período de formación teológica, Heidegger orienta sus intereses filosóficos hacia la filosofía neokantiana de Rickert y la fenomenología de Husserl, tal como atestiguan los enfoques que da primero a su tesis doctoral, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* [La doctrina del juicio en el psicologismo], de 1913, y posteriormente a su escrito de habilitación, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto], de 1915.[3] Estos trabajos se mueven entre la escolástica, el neokantismo y la fenomenología. Sin embargo, en el epílogo, que Heidegger añade pocos meses después a la publicación de su habilitación, surgen sus primeras dudas acerca de la validez absoluta de la lógica. En

---

op. cit., págs. 75-88). En la actualidad, se dispone también de una traducción inglesa de los mismos en Protevi, J., «Contributions to *Der Akademiker* (1910-1913)», *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14-15 (1991), págs. 486-519. Asimismo, la intensa labor de documentación archivística llevada a cabo en estos últimos años ha permitido descubrir nuevas publicaciones del joven Heidegger, especialmente buena parte de sus poemas, artículos y recensiones en las revistas *Allgemeine Rundschau, Wochenschrift für Politik und Kultur, Der Akademiker* y *Heuberger Volksblatt.* Textos como «Allerseelenstimmungen» (1909), «Das Kriegs-Triduum in Meßkirch» (1915) y otros en torno a las mismas fechas han sido parcialmente editados en: Heidegger, M., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, *op. cit.*; y Büchin, E. y Denker, A. (eds.), *Martin Heidegger und seine Heimat,* Klett-Cotta, Stuttgart, 2005. En el extenso, exhaustivo y minucioso apéndice del primer volumen de la revista *Heidegger-Jahrbuch*, pueden encontrarse las referencias de todos los escritos menores del joven Heidegger elaborados entre 1909 y 1915 (*cf.* Bremmers, Ch., «Schriftenverzeichnis (1909-2004)», en Denker, A., Gander, H.-H. y Zaborowski, H. [eds.], *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens, op. cit.*, págs. 419-598, especialmente el índice cronológico de sus primeros escritos en págs. 459-469). Véase también el apéndice del presente trabajo (apartado 2.1), publicado en www.herdereditorial.com.

3 El mismo Heidegger reconoce la decisiva influencia que ambos pensadores desempeñaron en sus inicios filosóficos (véanse, por ejemplo, el prólogo a *Frühe Schriften* y su escrito autobiográfico *Mein Weg in die Phänomenologie (Mi camino en la fenomenología).* No en vano, al primero dedica su habilitación y al segundo, *Ser y tiempo.*

este breve texto, defiende con vehemencia la necesidad de explicar la lógica a partir de una realidad translógica que, en sintonía con Hegel y Dilthey, no duda en identificar con el «espíritu vivo».

Tras el paréntesis de la Primera Guerra Mundial, el joven Heidegger da comienzo a su actividad docente en Friburgo y empieza a cincelar su programa filosófico de juventud en torno a una ciencia originaria de la vida encauzada a comprender el fenómeno de la experiencia fáctica de la realidad vital. En estas lecciones, se empieza a hacer patente su distanciamiento con respecto a los postulados neokantianos, fenomenológicos y teológicos, que todavía se dejaban sentir en su tesis doctoral y el trabajo de habilitación. Heidegger rompe con la idea neokantiana de una lógica pura del conocimiento, con la fenomenología reflexiva de Husserl y con la antropología teológica. Esta ruptura se consuma en la famosa carta de 1919 dirigida a Engelbert Krebs.

A partir de ese momento, Heidegger empieza a focalizar progresivamente su atención en la lectura y la exégesis de las epístolas paulinas y de los textos de Agustín, de los místicos medievales y del Lutero de la Reforma, tratando de rastrear las huellas de la experiencia fáctica de la vida y de someter a un análisis formal los diversos modos de realización de la misma. Éste no tiene ninguna pretensión apologética ni voluntad de justificación dogmática alguna. La fenomenología de la religión no nace de la aplicación de conceptos filosóficos al ámbito religioso, sino que se caracteriza por el afán de atenerse fielmente al espíritu de la religiosidad cristiana. Desde el fructífero prisma fenomenológico, van desgranándose las tendencias y estructuras que configuran la vida fáctica y, por ende, la existencia humana, tales como la experiencia kairológica del tiempo, la angustia, la caída, la impropiedad y el cuidado, entre otras. Todas estas investigaciones en torno a una fenomenología de la vida se enmarcan en

una apropiación productiva de los análisis de Dilthey sobre la génesis de la conciencia histórica en el cristianismo primitivo. Por otra parte, la experiencia de la historia que brota de la autocomprensión que el individuo tiene de su situación concreta le abre las puertas de una interpretación de la pregunta metafísica por el ser desde el horizonte de la experiencia del tiempo y le lleva a una reconsideración de las operaciones generativas del yo transcendental. Estas operaciones se convierten en el proyecto de vida históricamente situado de un Dasein que fácticamente se encuentra a sí mismo en el mundo.

En estos primeros años de docencia en Friburgo, hable de Duns Escoto, Pablo, Lutero, Eckhart, Schleiermacher o Agustín, Heidegger siempre acaba por orientar sus intereses filosóficos hacia el fenómeno de la experiencia originaria de la vida religiosa. El joven pensador encuentra en la religiosidad cristiana un primer paradigma histórico para una fenomenología de la vida: inicialmente, en la mística medieval, luego en las epístolas paulinas y finalmente en la obra de Agustín. Tanto las lecciones del semestre de invierno de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*, y del semestre de verano de 1921, *Agustín y el neoplatonismo*, como las lecciones del siguiente curso académico de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, se inspiran de diversa manera en fuentes cristianas, cuya impronta todavía deja sentirse en *Ser y tiempo.*

1.1
«Sin este origen teológico nunca habría alcanzado el camino del pensar»

En el conocido poema «Misterio del campanario» (1954), Heidegger describe cómo vivió en su niñez el ambiente católico de su pequeña ciudad natal y regresó nostálgicamente al paso de los años contemplados por el viejo campanario de Meßkirch cuyo

campanilleo alberga los secretos del ser.[4] También un paisano suyo, el filósofo católico Bernhard Welte, resalta que «Heidegger siempre estuvo aferrado a su tierra natal y se identificó con su pequeña ciudad de nacimiento, Meßkirch, y los amplios paisajes de sus alrededores».[5] Asimismo, la reciente publicación de sus primeros poemas y artículos de revista entre los años 1909 y 1912 muestra el peso que ejerce el ambiente católico de su ciudad natal. Las poesías tempranas de Heidegger, que desde el punto de vista literario no resultan especialmente significativas, ofrecen una buena forma de acceder a la relación del joven pensador con el cristianismo. Como estudiante publica cuatro poemas: «Sterbende Pracht» (1910), «Ölbergstunden» (1911) y «Wir wollen warten» (1911) en la revista *Allgemeine Rundschau* y «Auf stillen Pfaden» (1911) en *Der Akademiker*. En ambos casos, se trata de revistas católicas fuertemente antimodernistas. Estos cuatro poemas ensalzan el carácter misericorde de la vida. Ésta tiene que mantenerse alejada del agnosticismo y del ateísmo, por una parte, y del triunfalismo de las verdades absolutas, por otra. Heidegger se encomienda al «ángel de la misericordia» y se entrega a la experiencia religiosa del Monte de los Olivos en busca de un diálogo solitario con Cristo. La gracia divina es un tema recurrente para Heidegger hasta 1919. En una carta dirigida a Elisabeth Blochmann, critica la falta de humildad en un mundo

4 *Cf.* Heidegger, M., «Vom Geheimnis des Glockenturms», en *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976* (GA 13), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1983, págs. 115s.

5 Welte, B., «Erinnerungen an ein spätes Gespräch», en Heidegger, M. y Welte, B., *Briefe und Begegnungen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003, pág. 148. Sobre la relación de Martin Heidegger y Bernhard Welte y el significado que para ambos juega la tierra natal véase Zaborowski, H., «Besinnung, Gelassenheit und das Geschenk der Heimat. Zum Verhältnis zwischen Martin Heidegger und Bernhard Welte», *Meßkircher Heimathefte* 10 (2003), págs. 111-120.

dominado por el dolor, la frustración y la irracionalidad.[6] Sólo el amor a Cristo es promesa de salvación.

El propio Heidegger reconoció en varios testimonios autobiográficos la importancia de sus raíces teológicas para el desarrollo de su pensamiento. El diálogo con un japonés en *De camino al lenguaje* sea quizá el más conocido:

> Sin este origen teológico nunca habría alcanzado el camino del pensar. Pero la proveniencia siempre permanece como porvenir. [Es más,] el título de «hermenéutica» me era familiar gracias a mis estudios de Teología. En aquel entonces, me encontraba convulsionado por la cuestión de la relación entre la palabra de las Sagradas Escrituras y el pensamiento especulativo de la teología.[7]

Incluso Husserl recuerda en una carta a Rudolf Otto el peso que todavía tiene la tradición teológica en la «personalidad religiosa de Heidegger» en 1919.[8] De ahí que animará a su nuevo asistente a desarrollar una fenomenología de la religión. Pero el joven Heidegger se siente molesto por la escasa valoración filosófica de Husserl hacia su trabajo. En realidad, sus cursos sobre mística medieval (1919-1920), fenomenología de la religión (1920-1921) y Agustín (1921) no tenían el propósito final de ofrecer una interpretación de la conciencia cristiana, sino de lograr una comprensión clara de la tarea propia de la filosofía. Sin duda que sus

6 *Cf.* Heidegger, M., «Brief an Elisabeth Blochmann» (carta del 1 de mayo de 1919), en Heidegger, M. y Blochmann, E., *Briefwechsel 1918-1969*, *op. cit.*, pág. 14

7 Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pág. 96.

8 Husserl, E., «Brief an Rudolf Otto» (5 de marzo de 1919), en Schütte, H.-W., *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Walter de Gruyter, Berlín, 1969, pág. 139. Gadamer, por su parte, calificó el *Informe Natorp*, que Heidegger redactó en 1922 tras la ruptura con el catolicismo, de escrito teológico de juventud (*cf.* Gadamer, H.-G., «Heideggers "theologische" Jugendschrift», *Dilthey-Jahrbuch* 6 [1989], pág. 229).

amplios conocimientos de la teología cristiana le ayudaron a comprender que la filosofía emana de la experiencia de la vida. Pero en 1919 Heidegger ya era plenamente consciente de su vocación filosófica.[9]

Aquí nos interesa destacar la relevancia filosófica de los orígenes teológicos del joven Heidegger más que ofrecer una simple colección de datos histórico-biográficos. Para ello resulta interesante contextualizar el debate teológico en el que se mueve el joven Heidegger.[10] En 1907, se inicia en Alemania una fuerte discusión en torno a la relación de catolicismo y modernismo.[11] La encíclica *Pascendi dominici gregis*, del 8 de septiembre de 1907, se manifiesta abiertamente en contra de la utilización de los métodos científicos en la teología, del inmanentismo vitalista, que defiende una religión basada en las vivencias, y del evolucionismo, que sostiene que en asuntos del dogma hay un progreso histórico. Frente a estas ideas modernistas que tienen a Kant como padre fundador, se ordena el estudio de la filosofía neoescolástica y de la teología como garantes últimos de los valores de

9 *Cf.* Heidegger, M., *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, GA 56/57, pág. 5. Su hermano, Fritz Heidegger, le escribe en una carta con motivo de la conmemoración de su octogésimo cumpleaños que «tu camino conducía tras muchos años de estudio derecho a la cátedra en el aula de filosofía. Los cuatro semestres de teología fueron una inevitable estación intermedia» (Heidegger, F., «Ein Geburtstagsbrief des Bruders», en *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch*, Meßkirch, 1969, pág. 60).

10 Sobre el trasfondo del debate eclesiástico y teológico desde el que debe comprenderse la postura de Heidegger remitimos al documentado trabajo de Schaber, J., «Martin Heideggers "Herkunft" im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts», *op. cit.*, págs. 159-184.

11 *Cf.*, por ejemplo, Conzemius, V., «Antimodernismus und katholische Theologie», *Stimmen der Zeit* 128 (2003), págs. 736-750 y Arnold, C., «Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche», *Theologische Revue* 90 (2003), págs. 91-104.

la autoridad y la tradición. En diferentes artículos de prensa en la revista católica *Heuberger Volksblatt* y conferencias apologéticas en Meßkirch entre los años 1910 y 1913, encontramos a un joven Heidegger que toma partido en el debate antimodernista del momento: refutación del darwinismo, crítica del subjetivismo y del modelo de vida estetizante de las grandes ciudades, rechazo del liberalismo y socialismo, determinación de la autoridad eclesiástica y de la libertad de investigación, confrontación con la relación entre el catolicismo y la cultura moderna.[12]

En su recensión del libro de Friedrich Wilhelm Förster *Autorität und Freiheit* [Autoridad y libertad], de 1910, Heidegger previene a los estudiantes de teología de los peligros de una autonomía sin límites.[13] El individualismo moderno es incapaz de resolver los verdaderos problemas de la vida religiosa. La dispersión y la superficialidad de la vida moderna destruyen la dimensión espiritual de la existencia humana, con lo que se pierde la posibilidad de trascendencia. Pero sin ésta no hay Dios ni verdad. Únicamente la tradición católica puede garantizar la trascendencia. Según Förster y Heidegger, puede haber sólo una verdad. Por ello resulta superfluo sostener la diferencia entre la verdad de la ciencia y la verdad de la fe. La verdad más elevada y

12 *Cf.*, por ejemplo, Heidegger, M., «Dem Grenzbot-Philosophen die zweite Antwort», *Heuberger Volksblatt* 43 (1911); «Modernismus», *Heuberger Volksblatt* 41 (1911); «Rede über natur-wissenschaftliche Themen und Erdbebenkunde», *Heuberger Volksblatt* 33 (1912); «Die tierische Abstammung des Menschen und das Urteil der Wissenshaft», *Heuberger Volksblatt* 47 (1912); «Spiritismus und Wissenschaft», *Heuberger Volksblatt* 101 (1913). Sobre las conferencias en Meßkirch véase Denker, A., «Herr Studiosus Martin Heidegger und seine Heimat Meßkirch. Bausteine für seine Biographie 1», *Meßkircher Heimathefte* 7 (2000), págs. 5-16 y Denker, A., «Herr Studiosus Martin Heidegger und seine Heimat Meßkirch. Bausteine für seine Biographie 2», *Meßkircher Heimathefte* 8 (2001), págs. 25-38.

13 *Cf.* Heidegger, M., «Rezension zu F. W. Förster, *Autorität und Freiheit*», en GA 16, pág. 5.

determinante está en posesión de la teología. La filosofía sólo es su sirviente y un reflejo de lo eterno. El orden eterno de Dios impone límites al pensamiento. De ahí que sea necesario, como escribe en su ensayo «Zur philosophischen Orientierung für Akademiker» [Sobre la orientación filosófica para académicos], de 1911, disponer de cierta fuerza ética y capacidad de sufrimiento para llevar a cabo un trabajo verdaderamente científico.[14]

En estos primeros textos ya se vislumbran los contornos del temprano camino del pensar heideggeriano. Si evitamos las simplificaciones rápidas que hablan de un joven estudiante de teología militante del antimodernismo en boga y nos tomamos la molestia de leer el libro de Förster, podemos encontrar indicios de la posterior evolución filosófica de Heidegger. Förster no se declara en contra de la autonomía del individuo, sino que reflexiona sobre sus verdaderas capacidades. Su libro está pensado como una contribución a la crítica de la razón individual: «[...] un pensar verdaderamente libre presupone un acto heroico de autoemancipación ética».[15] Las decisiones fundamentales de nuestra existencia responden a la autoridad verdadera de Dios y no a la autoridad de las modas. La iglesia, por tanto, no exige un «sacrificio del intelecto, sino un sacrificio de la arrogancia».[16] Förster también discute la pregunta por la competencia y los límites de las ciencias particulares. Cada ciencia tiene su propio ámbito de estudio y su propia metodología. La física investiga la naturaleza muerta; la biología, la viva. Esto significa que toda ciencia carece de fundamento. La pregunta qué es física o qué es biología no es de naturaleza física y, por tanto, no puede responderse

14 *Cf. idem*, «Zur philosophischen Orientierung für Akademiker», en *ibid.*, pág. 11.

15 Förster, F. W., *Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche*, Kempten y Múnich, 1910, pág. 28.

16 *Ibid.*, pág. 86.

en el marco de las ciencias. Siguiendo a Braig y Husserl, Heidegger definirá la filosofía como lógica o doctrina de la ciencia: «[...] lógica es teoría de la teoría, doctrina de la ciencia».[17] Mientras que las ciencias particulares sean conscientes de sus límites no entrarán en contradicción con el dogma de la fe. Los problemas surgen cuando los científicos cometen errores categoriales y, por ejemplo, convierten el método científico de la física en el método de la ciencia en general.[18]

En escritos de juventud posteriores, Heidegger mostrará que las modernas cosmovisiones como el historicismo, el psicologismo y el monismo cometen este tipo de error categorial. Heidegger suscribe la exigencia de Förster:

> Quien reclama plena atención para la verdad objetiva en el ámbito religioso tiene que reclamar la misma atención para la verdad objetiva en la naturaleza y en la historia.[19]

Esto le abre las puertas de la historia. Y como Heidegger aprenderá bien pronto, la lógica moderna, la matemática y la ciencia natural son el resultado de un largo proceso de desarrollo histórico. La filosofía, como comenta en su recensión al libro de Joseph Gredts (1912), «[...] no es una suma de axiomas que uno memoriza o se contenta con llevar a casa en negro sobre blanco, la filosofía es una lucha continua por la verdad».[20]

Sin embargo, el tono religioso empleado por Heidegger no debe hacernos perder de vista su peculiar forma de entender la religiosidad. Heidegger habla desde su procedencia religiosa y

17 Heidegger, M., «Neuere Forschungen über Logik», en GA 1, pág. 23.

18 Förster, F. W., *Autorität und Freiheit, op. cit.*, pág. 96.

19 *Ibid.*, pág. 184.

20 Heidegger, M., «Rezension zu J. Gredts *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*», en GA 16, pág. 29.

teológica, pero emplea un dialecto propio. Si bien es cierto que la teología católica neoescolástica dominante en la época del joven Heidegger ofrece a la razón humana un acceso a la dimensión cristiana de la vida, existen otras tradiciones en las que el momento imprevisible de la gracia, la caída del hombre, el abismo divino, la singularidad de la situación histórica y personal del individuo y la caducidad de la razón humana ocupan un lugar destacado. Autores de referencia de estas otras tradiciones son Pablo, Agustín, Francisco de Asís, Eckhart, Buenaventura, Lutero, Pascal, Dostoievski, Nietzsche y Kierkegaard. A su origen teológico, pues, se suman otras lecturas que el propio Heidegger considera determinantes para su posterior evolución intelectual:

> No puede expresarse debidamente lo que los excitantes años entre 1910 y 1914 significaron para mí; de modo resumido, cabe señalar la edición ampliada de *La voluntad de poder*, de Nietzsche, la traducción de las obras de Kierkegaard y Dostoievski, el creciente interés por Hegel y Schelling, los poemas de Rilke y Trakl, las *Obras Completas* de Dilthey.[21]

Estos años también resultan de importancia porque a través de la lectura de estos autores Heidegger logra distanciarse críticamente de sus orígenes teológicos y religiosos y en este distanciamiento crítico consigue abrir nuevos caminos para su pensamiento. En esta fase temprana, la relación de Heidegger con el cristianismo no sólo está marcada por tintes neoescolásticos; también entran en juego intereses y motivos que reaparecerán poco después (como, por ejemplo, la teología protestante, la tradición paulina y

21 Heidegger, M., «Vorwort», en GA 1, pág. 56. En este contexto también cabe señalar la temprana lectura de Hölderlin (*cf.* Heidegger, M. y Bodmershof, I., *Briefwechsel 1959-1976*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000, págs. 132s).

la pregunta por la historicidad). Heidegger habla el lenguaje de sus orígenes teológicos en un dialecto propio en el que se expresa su propia facticidad histórica, en el que se manifiestan sus experiencias con la vida religiosa y su concepción de la teología.

Alrededor de 1913-1914, empieza a apreciarse en Heidegger un cambio de actitud que en 1919 desembocará en la ruptura con el sistema del catolicismo. El primer síntoma de insatisfacción surge cuando el 29 de junio de 1914 la congregación romana decide fijar la filosofía católica en términos estrictamente tomistas. El cambio de actitud se agudiza en 1915:

> Ya en el inicio de mi actividad académica, me quedó claro que una investigación genuinamente científica sin reservas y sin ataduras ocultas no era posible manteniendo en realidad el punto de vista de la fe católica.[22]

Las tensiones internas con el catolicismo se intensifican hasta su ruptura definitiva en 1919. En la conocida carta que Heidegger escribió a Engelbert Krebs en enero de ese mismo año, deja claro que

> [...] consideraciones de tipo gnoseológico, relacionadas con la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el *sistema* del catolicismo, no así la fe cristiana y la metafísica (esta última, con todo, en un nuevo sentido). [...] Creo tener la vocación interior para la filosofía y mediante su cumplimiento en la investigación y la enseñanza espero trabajar en la medida de mis fuerzas por el eterno destino del hombre interior y *sólo por eso* y así justificar ante Dios mi existencia y mi actuación.[23]

22 Heidegger, M., GA 16, pág. 43.

23 *Idem*, «Brief an Engelbert Krebs» (9 de enero de 1919), carta reproducida íntegramente en Casper, B., «Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg», *Freiburger Diozesan-Archiv* 100 (1980), pág. 541 [cursiva del autor].

Estas «consideraciones gnoseológicas» sin determinar en la carta a Krebs se concretan en sus primeras lecciones de Friburgo en la forma de una nueva idea de filosofía entendida como ciencia originaria de la vida. Con este cambio de perspectiva, Heidegger ofrece una respuesta al juramento antimodernista introducido en septiembre de 1910 en la universidad de Friburgo en torno a la discutida cuestión de la libertad de la investigación y de la posibilidad de una ciencia sin presupuestos.[24] Eso también explica por qué Heidegger justifica en 1922 su ruptura con los estudios de Teología aludiendo al juramento antimodernista, pues este juramento impide la investigación neutra independiente y pone en peligro la libertad de la ciencia.

Así pues, el joven doctorando Heidegger, que inicia su carrera académica en 1913 bajo la tutela de Heinrich Rickert, se mueve entre la escolástica y el neokantismo. En su currículo redactado para la defensa de su tesis de habilitación en 1915, insiste en la necesidad de fluidificar las categorías escolásticas y alcanzar una comprensión de su contenido teórico por medio de la filosofía moderna.[25] Los primeros contactos con la filosofía moderna y Kant se enmarcan inicialmente en la controversia del modernismo. Para la encíclica *Pascendi* y para los antimodernistas «filosofía kantiana», «idealismo alemán» y «teología protestante» son conceptos intercambiables. Kant, el filósofo del protestantismo, y Tomás de Aquino, filósofo del catolicismo, se hallaban enfrentados de manera implacable. Aun cuando el joven Heidegger sostiene las tesis escolásticas en sus diferentes solicitudes de beca, probablemente más por cuestiones tácticas que intelectuales, no hay que olvidar que en el semestre de invierno

24 *Cf.* Heidegger, M., «Dem Grenzbot-Philosophen zur Antwort», *Heuberger Volksblatt* 42 (7 de abril de 1911), págs. 1-2.

25 *Cf. idem*, «Lebenslauf» (currículo redactado para la habilitación, 1915), en GA 16, pág. 39.

de 1911-1912 abandonó los estudios de Teología para comenzar los de Filosofía con Rickert, quien en palabras de Heidegger le enseñó a reconocer los problemas filosóficos. Mientras que en 1911-1912 todavía criticaba a Kant y Hegel, no tardó mucho en sacudirse sus reservas confesionales respecto a estos últimos. En una carta de 1913 escribe a Rickert:

> Hasta la fecha no existe en toda la literatura de la «filosofía católica» ni un solo libro, ni un solo ensayo en el que se ofrezca una comprensión aproximadamente correcta de *Kant*.[26]

Heidegger recibe importantes impulsos también de su profesor de dogmática en la Facultad de Teología de Friburgo, Carl Braig, quien lo introduce en una teología mucho más histórica y viva que la escolástica tradicional. En *Mi camino en la fenomenología*, Heidegger recuerda que

> [...] gracias a él [Carl Braig] me enteré por vez primera, en los contados paseos en los que me fue dado acompañarlo, de la importancia de Schelling y Hegel para la teología especulativa en contraste con el sistema doctrinal de la escolástica. De este modo, la tensión entre ontología y teología especulativa se introdujo como estructura conformadora de la metafísica en el campo de mira de mi búsqueda.[27]

26 *Idem*, «Brief an Heinrich Rickert» (12 de octubre de 1913), en Heidegger, M. y Rickert, H., *Briefe 1912-1933*, *op. cit.*, pág. 12 [cursiva y entrecomillado del autor]. Entre 1913 y 1914, Heidegger redacta diversas recensiones a propósito de la publicación de tres libros sobre Kant (*cf.* GA 1, págs. 45, 49-53 y 54) que, a tenor de sus palabras, le proporcionan una nueva visión de la filosofía kantiana, la cual apenas se tiene en consideración en la literatura escolástica (*cf.* Heidegger, M., «Lebenslauf», GA 16, pág. 38).

27 *Idem*, «Mein Weg in die Phänomenologie», *op. cit.*, pág. 82.

Es precisamente la lectura precoz del libro de Carl Braig *Vom Sein: Abriß der Ontologie* [Del ser. Esbozo de la ontología], la que le contagia el interés por el tema del ser. Esta obra lleva como lema el siguiente pasaje del *Itinerario de la mente hacia Dios*, de san Buenaventura:

> Así como el ojo, atento a las diferencias de varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve todo lo demás, y aun cuando la vea no la advierte, así el ojo de nuestra mente, atento a los entes en particular y en general, no advierte el ser que trasciende todo género, aunque sea lo primero que se le ofrezca y todas las otras cosas se le ofrezcan por medio de él. Por donde aparece con toda claridad que «lo que el ojo del murciélago es respecto de la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente respecto de las cosas más patentes de la naturaleza» [Met. II, 1]; acostumbrado, en efecto, a las tinieblas de los entes y de las imágenes sensibles, le parece no ver nada, cuando mira la misma luz del sumo ser, no entendiendo que esta obscuridad es la suprema iluminación de la mente, no de otra suerte que al ojo, cuando ve la luz pura, le parece no ver nada.[28]

La importancia de este pasaje reside en la interrelación de la problemática ontológica y la teoría agustiniana de la iluminación, según la cual sólo hay conocimiento verdadero merced a la participación de la luz divina.

El texto de Buenaventura es susceptible de una interpretación transcendental. En efecto, la luz, condición de posibilidad del ver y de la visibilidad de los objetos, permanece en sí misma invisible. Si se conoce su presencia, es sólo de manera refleja, en la medida en que ilumina los objetos y así permite verlos. De modo similar,

28 Braig, C., *Vom Sein: Abriß der Ontologie* [Del ser. Esbozo de la ontología], citado en Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III, Herder, Barcelona, 1990, pág. 476.

la reflexión transcendental, al preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento, no da a conocer ningún objeto, sino que sólo pretende sacar a la luz aquello que, sin ser objeto de conocimiento, hace posible la relación del pensamiento con todos sus objetos. Ahora bien, esa condición no-objetiva de posibilidad del conocimiento objetivo no es otra cosa que el ser. El ser es como la luz que permite al pensamiento ver a los entes y reconocerlos como tales. La problemática ontológica que en Buenaventura se daba de la mano con la teoría agustiniana de la iluminación recibe así una audaz formulación transcendental. Precisamente de esta lectura transcendental se desprende lo que Heidegger más adelante denominará la diferencia ontológica entre el ser y el ente, ya que el ser, como condición de posibilidad del conocimiento de entes, no puede convertirse a su vez en objeto de conocimiento.

Este esfuerzo por combinar problemática ontológica y reflexión transcendental se hace patente en la tesis de habilitación sobre Duns Escoto, en la que al final se deja entrever tenuemente el proyecto de una fenomenología de la vida religiosa a través de la unión de escolástica y mística.[29] De hecho, una lectura conjunta de la introducción y del capítulo final de la tesis de habilitación indica el camino de los próximos años, dejando abierto el tema de las estructuras fundamentales de la vida a través de una ciencia originaria de la vida. Heidegger emplea el término «espíritu vivo» para designar la verdadera dimensión histórica de la existencia humana. El espíritu vivo no sólo es la substancia sin sangre y sin vida del neokantismo y de Husserl, sino también el espíritu en su individualización histórica concreta. Es el miembro de unión entre ciencias naturales y ciencias culturales. Posibilita la experiencia teórica del conocimiento de la naturaleza, pero también abre la

29 *Cf.* Kisiel, Th., «War der frühe Heidegger tatsächlich ein "christlicher Theologe"?», en Gethmann-Siefert, A. (ed.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Frommann, Stuttgart, 1988, págs. 66ss.

dimensión práctica de la existencia humana. Heidegger coloca el espíritu histórico y concreto de la vida como fuente originaria de la realidad en el lugar de la conciencia epistemológica de Rickert. El sujeto de conocimiento de Rickert es el resto que queda una vez abstraemos de todos los contenidos de la conciencia. Pero una conciencia separada de sus contenidos es imposible. La fenomenología de Husserl ofrece una posibilidad mucho más interesante de analizar con exactitud la estructura intencional de la conciencia. De esta manera, Heidegger da un paso por delante de Rickert y con ayuda del método fenomenológico de Husserl describirá la estructura del espíritu vivo en su historicidad concreta. El descubrimiento de la misma, que se produce bajo la influencia de las lecturas de Fichte, Hegel, Nietzsche y, sobre todo, Dilthey, es uno de los principales motivos filosóficos que lo llevan a romper con el sistema del catolicismo. La filosofía ya no es, como señalaba Heidegger piadosamente en los primeros poemas y artículos, un «espejo de las verdades eternas».

El problema de la relación de la filosofía con la historia es el verdadero desencadenante que lleva a Heidegger a romper en 1919 con el sistema del catolicismo por motivos eminentemente gnoseológicos. El problema de la historicidad no se deja explicar desde el intento de alcanzar verdades inmutables y eternas como pretende el sistema tomista en el que se educó y sobre el que el joven Heidegger escribió en sus años de estudiante de teología. El interés heideggeriano por la historia está estrechamente vinculado con la comprensión protestante de la religión. En sus observaciones de 1917 al discurso *Sobre la religión* de Schleiermacher declara: «[...] *historia* es en el sentido más propio el objeto más elevado de la religión, la religión empieza y acaba con ella».[30]

30 Heidegger, M., «Zu Schleiermachers zweiter Rede *Über das Wesen del Religion*», en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, pág. 322 [cursiva del autor].

El descubrimiento de la historicidad lo lleva a una nueva comprensión de la religión y la filosofía, que queda muy patente a partir de los primeros cursos de Friburgo y se convierte en una constante de su pensamiento. Y, finalmente, la denegación de una plaza de titular de filosofía católica en la universidad de Friburgo, la conversión al protestantismo tras su matrimonio con Elfride Petri y la interrupción de su actividad docente por incorporación al servicio militar en el momento de estallar la Primera Guerra Mundial acaban por desembocar en la tormenta biográfica de 1919. Como señala Gadamer, se produce en Heidegger un cuestionamiento profundo de los dogmas católicos y sus convicciones religiosas; un cuestionamiento y un distanciamiento que no sólo obedecen a razones confesionales, sino que también implican una honda transformación teológica y filosófica.[31] A partir de ese momento, fe y razón, teología y metafísica, empiezan a distanciarse en aras de una búsqueda de las raíces de una auténtica experiencia religiosa. De ahí la necesidad de una fenomenología de la religión que depure la experiencia de la fe de influencias dogmáticas y recupere la pureza de la vivencia religiosa. La ruptura con el catolicismo coincide con un interés creciente por el cristianismo primitivo.

Este último se enmarca en su encuentro con los representantes protestantes de la escuela de la historia de la religión.[32] Pensadores como Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Ernst Troeltsch, William Wrede y Johannes Weiß trataron de encontrar un acceso a los orígenes de la religión cristiana para comprender los inicios del cristianismo primitivo a través del estu-

31 *Cf.* Gadamer, H.-G., «Erinnerungen an Heideggers Anfänge», *op. cit.*, pág. 16.

32 *Cf.* Heidegger, M., GA 16, pág. 41. En este punto tampoco hay que minusvalorar las reflexiones de Franz Overbeck en torno al olvido del mensaje de la segunda venida de Cristo proclamada por el cristianismo primitivo que se produce con la implantación de la Iglesia y el dogma oficial.

dio de su contexto histórico. Así, por ejemplo, compararon el cristianismo primitivo con otras religiones y cultos del momento y pusieron de manifiesto su carácter sincrético al señalar que en el cristianismo confluyen elementos judaicos, pérsicos, babilónicos y helenísticos. De esta manera, establecieron una diferencia clara entre religión del cristianismo primitivo (experiencia) y teología del cristianismo primitivo (reflexión). En su opinión, hay que volver a la vivencia religiosa originaria del cristianismo primitivo, saber qué se creía, pensaba, enseñaba, esperaba, exigía y perseguía en los primeros momentos de esta comunidad de creyentes. En este sentido, Heidegger reconoce en las lecciones del semestre de invierno de 1919-1920 que la experiencia fáctica de la vida en el cristianismo primitivo ofrece el paradigma histórico más profundo y serio para estudiar la realidad de la vida fáctica.[33] La experiencia de esta última se convierte en el cristianismo primitivo en experiencia del sí mismo, del mundo propio, de todo aquello por lo que la vida se preocupa.

No es de extrañar, pues, que una vez finalizado el servicio militar Heidegger inicie su actividad docente y filosófica de la mano de un estudio profundo del fenómeno de la conciencia religiosa y la experiencia fáctica de la vida, que emerge en el seno de las primeras comunidades cristianas. A partir de sus lecturas de libros como *Sobre la religión* (1843), de Schleiermacher, *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), de Dilthey, y *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze* [Pablo. Un esbozo histórico-cultural y religioso, de 1911], de Deißmann, Heidegger empieza a tomar conciencia de que el concepto de «vida» ha quedado desfigurado por las categorías de la filosofía antigua y el dogma religioso. Autores como Pablo, Agustín, Lutero y Kierke-

33 *Cf.* Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992, pág. 61.

gaard han revitalizado la noción de la vida interior del sujeto. Por otro lado, paralelamente a la noción cristiana de la facticidad de la vida, resulta fundamental otro rasgo peculiar del cristianismo: el desarrollo de la conciencia histórica. En el intento de establecer un modelo de la vida interior cristiana, la figura de Jesús ofrece una nueva vida histórica propia. El hecho de que Dios se revele a sí mismo como una realidad dada en el proceso de la redención permite situarlo al margen de la transcendencia y en el seno de la historia.

Los cursos del semestre de invierno de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*, y del semestre de verano de 1921, *Agustín y el neoplatonismo*, marcan un punto culminante en el camino de Heidegger hacia una fenomenología de la vida religiosa cristiana. En una carta dirigida a Karl Löwith en agosto de 1921 queda perfilada su postura ante el cristianismo:

> Yo trabajo concreta y fácticamente a partir de mi «yo soy», a partir de mi origen, de mi medio y de mi nexo vivencial fáctico. [...] A esta facticidad pertenece aquello a lo que brevemente me refiero al decir que yo soy un «teó*logo*» [y que se funda en la] conciencia histórica.[34]

Este «*logo*» en cursiva apunta hacia la fenomenología como único método capaz de llegar a la raíz de los fundamentos filosóficos de la teología, esto es, aprehender la verdadera esencia de la experiencia de la vida religiosa. Precisamente sus lecturas de Dilthey, Schleiermacher, Bernardo de Claraval, Eckhart, Lutero, Teresa de Jesús y Kierkegaard ponen de relieve cuán interrelacionadas están filosofía y teología. En otra carta a Löwith, redacta-

34 *Idem*, «Brief an Karl Löwith» (19 de agosto de 1921), en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2, *op. cit.*, pág. 29.

da en agosto de 1927, Heidegger insiste en el hiato existente entre facticidad y sistematicidad:

> La investigación es el modo esencial en el que mi facticidad se articula existencialmente. El motivo y la meta del filosofar no consisten en aumentar el estado de las verdades objetivas. [...] Debemos mantenernos lejos de cualquier «sistema», «doctrina» o «posición» y sumergirnos en la existencia.[35]

Este rechazo del dogma impuesto por el catolicismo y la correspondiente búsqueda de una religiosidad personal desde la situación fáctica de cada uno se enmarcan en el proyecto fenomenológico de una destrucción de la metafísica y un comienzo nuevo de la filosofía:

> La idealidad de los valores, que ha sido entronizada como algo transtemporal y eternamente válido, se desvanece cual un fantasma. [...] La filosofía ha de abandonar la niebla estetizante que la envuelve. El filosofar no es otra cosa que la realización radical de la historicidad de la facticidad de la vida.[36]

En su búsqueda de una filosofía próxima al carácter histórico y dinámico de la vida humana, contrapuesta a la inmutabilidad de los valores y la disciplina lógica del neokantismo, encontramos a un joven *Privatdozent* que se sumerge inicialmente en el mundo del misticismo medieval y de la escolástica de Escoto en la búsqueda de las huellas de la vida fáctica.

35 Heidegger, M, «Brief an Karl Löwith» (20 de agosto de 1927), en *ibid*, págs. 36-37.

36 *Idem*, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1985, pág. 111.

1.2
La emergencia del tema de la vida

1.2.1
Escolástica y misticismo: Duns Escoto y Eckhart

En el epílogo de la tesis de habilitación, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto], Heidegger afirma con rotundidad que el fenómeno de la vida no puede aprehenderse a través de construcciones estrictamente dogmáticas y teóricas. Como antídoto de «una teoría divorciada de la vida» se propone un retorno al «espíritu vivo» en la plenitud de sus manifestaciones.[37] Precisamente el mérito de Duns Escoto consiste en haber mantenido una atención permanente hacia la vida inmediata del sujeto y de sus entramados de significación. Esto significa un retorno a su historia: a diferencia de la postura neokantiana, la historia no sólo se manifiesta teleológicamente en el ámbito teórico, sino que también lo hace en las esferas no-teóricas de la ética, la estética y la religión:

> Dentro de la abundancia de formas de realización del espíritu vivo existentes, la actitud teórica del espíritu es tan sólo *una* más entre otras, por lo que constituye un error fatal de la filosofía como cosmovisión el conformarse con deletrear la realidad.[38]

37 *Cf. idem*, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, GA 1, págs. 407s.

38 *Ibid.*, pág. 406 [cursiva del autor].

Heidegger hace hincapié en que una de las constantes del pensamiento escolástico medieval consiste en carecer de un concepto fuerte de sujeto emancipado de la tutela divina.[39] Así, la realidad como realidad, como mundo circundante real y efectivo, es para el hombre medieval un fenómeno que sólo adquiere sentido a la luz de principios transcendentes. La corriente de la vida misma en la multiplicidad de sus facetas, en la riqueza de sus despliegues y en la ramificación de sus condicionamientos permanece en gran medida ignota, dado el dominio que todavía ejerce el ordenamiento transcendente de la «realidad».[40] Ahora bien, esta excesiva carga conceptual y teórica que diluye toda huella de espontaneidad, este rigor dogmático de la escolástica medieval que pone freno a toda manifestación vital parecen ya no tener cabida en la filosofía de Duns Escoto, quien, a juicio de Heidegger, mantuvo «una proximidad mucho mayor hacia la vida real [...] que los escolásticos que le precedieron».[41]

Escoto distingue en la existencia de cada individuo dos realidades formalmente distintas: lo universal y lo particular. El elemento universal es la esencia que es común a todos los individuos de una especie (como, por ejemplo, el hecho de ser hombre), mientras que el elemento particular constituye su individualidad concreta, su *entitatis singularis* (como, por ejemplo, el hecho de llamarse Sócrates). Entre estos dos elementos de la universalidad y la particularidad existe una *distinctio formalis.* La distinción es formal: esas dos realidades no componen partes separadas de la cosa; más bien, representan diferentes aspectos de la misma. La cosa en sí es en sus diferentes relaciones tanto universal como particular: por una parte, tiene una naturaleza común y, por otra, está

39 *Cf. ibid*, pág. 198.
40 *Cf. ibid.*, págs. 197ss.
41 *Ibid.*, pág. 203.

unida a las propiedades individuales de una cosa o persona. De este modo, por ejemplo, Sócrates no encarna una unidad abstracta de materia y forma en general, sino que la entidad concreta de *este* individuo descansa en *esta* materia y *esta* forma. Esto constituye su *haecceitas*. Desde el punto de vista formal, la *haecceitas* no confiere una ulterior determinación cualitativa, pero sella el ser como *ese* ser.

Según la interpretación de Heidegger, la *haecceitas* de Duns Escoto facilita una primera aproximación originaria al acontecer de la vida real.[42] En este sentido, el pensar no tiene la transparencia de una autoconciencia soberana capaz de traducir unívocamente al lenguaje filosófico y, por ende, religioso el saber de la realidad experimentada. En el caso concreto de la experiencia religiosa sólo podemos elevarnos hacia lo absoluto en términos de aproximación. La tarea de la filosofía se reduce a un simple estar alerta y la escucha de la vida inmediata de la subjetividad. La *haecceitas*, que encarna una forma de individualidad fáctica y concreta, escapa al control de los conceptos universales y permite, por tanto, concentrarse en la vida inmediata del sujeto y de sus manifestaciones vitales. Heidegger aplica este concepto de la *haecceitas* a todo ente existente y lo extrapola al reino de la factualidad *(Tatsächlichkeit)*. Lo individual en cuanto individual constituye algo último e irreductible: el *individuum est ineffabile*. En su unicidad, este ser individual está ligado a su espacialidad *(hic)* y a su temporalidad *(nunc)*:

42 *Cf. ibid.*, págs. 254ss. Para un tratamiento más detallado del papel de la *haecceitas* en el pensamiento del joven Heidegger remitimos al capítulo tercero (apartado 2.3). También pueden consultarse: Caputo, J., «Phenomenology, Mysticism, and the "Grammatica Speculativa": A Study Of Heidegger's *Habilitationsschrift*», *op. cit.*, págs. 101-117; McGrath, S. J., «The Forgetting of *Haecceitas*. Heidegger's 1915-1916 *Habilitationsschrift*», *op.cit.*, págs. 355-377.

> Todo lo que existe realmente es un tal aquí-ahora. [De ahí que] la forma de la individualidad *(haecceitas)* esté llamada a ofrecer una determinación originaria de la realidad efectiva.[43]

Esta realidad encierra una multiplicidad ilimitada de objetos individuales, conforma un continuo heterogéneo que no puede ser sometido al control de conceptos universales. En otras palabras, lo individual no es algo simplemente irracional, un *factum brutum*; más bien es algo dotado de sentido, forma y perspectiva. A diferencia de racionalistas e idealistas –que buscan la esencia universal–, de nominalistas y empiristas –que optan por la particularidad material–, el concepto de la *haecceitas* de Escoto tiene la virtud de mediar entre ambas posturas.

> Para Duns Escoto, el alma en cuanto individual es algo primario que, por ejemplo, al margen del hecho de su unificación con el cuerpo, ya constituye una sustancia para sí misma antes de ser individualizada por vía de personificación.[44]

En opinión de Heidegger, la doctrina del significado es la que permite a Duns Escoto acceder al ámbito de la subjetividad. Dicha doctrina plantea la tarea de analizar una determinada esfera de actos, los *modi significandi*, lo cual lo obliga a considerar la esfera de los actos en general. Como se sostiene al final de la tesis de habilitación, para una valoración filosófica de la escolástica medieval en relación con el problema de las categorías y de su delimitación de los distintos ámbitos de objetividad resulta especialmente relevante la «doctrina del significado, [la cual] manifiesta una fina disposición y una atención permanente hacia la vida inmediata del sujeto y de sus inmanentes nexos de significa-

43 Heidegger, M., GA 1, pág. 253.
44 *Ibid.*, pág. 277.

do, sin necesidad de elaborar un concepto riguroso de sujeto».[45] En efecto, el descubrimiento en los textos de Escoto de un *modus essendi activus*, de un sujeto o de un carácter activo al nivel de la inmediatez, suministra a Heidegger el punto de partida para un estudio más profundo de la «correlación fundamental de objeto y sujeto» en conexión con el misticismo de Eckhart:

> Si se trae a la memoria la esencia profunda de la filosofía, entonces se pondrá de manifiesto que la concepción de la filosofía cristiana de la Edad Media, que contrapone *mística* y escolástica, resulta básicamente desacertada. [...] La filosofía en cuanto creación separada de la vida carece de fuerza; la mística en cuanto vivida irracionalmente carece de fin.[46]

En este contexto, el capítulo de conclusiones que acompaña el trabajo sobre Duns Escoto propone una «elaboración de la literatura mística, teológico-moral y ascética de la escolástica medieval»[47] como elemento de un análisis fenomenológico de la experiencia religiosa y campo de exploración de la noción de intencionalidad.

La estructural intencional de la vivencia religiosa se expresa en la *unio mystica* del «yo soy Él y Él es yo». Esta unión precisa una previa y progresiva suspensión de toda multiplicidad, especificidad y particularidad con el fin de conquistar un acceso a la experiencia religiosa inmediata.[48] Heidegger se hace eco del con-

45 *Ibid.*, pág. 401.
46 *Ibid.*, pág. 410.
47 *Ibid.*, pág. 191.
48 *Cf. idem, Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, en GA 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, pág. 308. A esta lectura atenta de Eckhart entre los años 1917 y 1919 se suman, además, las lecturas de otros místicos como Bernardo de Claraval, Hugo de San Víctor, Taulero, Teresa de Ávila y Thomas Kempis. El interés de Heidegger

cepto de *Abgeschiedenheit* («recogimiento», «retraimiento») de Eckhart y destaca su idea de que el alma pertenece por completo a Dios, lo que en términos metafísicos equivale a decir que el intelecto humano mantiene una armonía interna con el ser. Precisamente esta idea de que el pensamiento se inscribe en la órbita del ser es una constante en la filosofía de Heidegger. Dios es tomado como una apelación relativa a nosotros, encarna un tipo de conocimiento no adulterado por nuestras imágenes: un conocimiento que no se articula a modo de contemplación *ante*, sino como unión *en* el total desvanecimiento de uno mismo y en la eliminación de todo rasgo de alteridad. Aquí se descubre la experiencia de Dios pura y universal, pasiva y mística como movimiento en que uno es considerado englobado en Dios, más que considerar y englobar a Dios en uno mismo. Con esta superación y renuncia a uno mismo se cobra conciencia de la nada del hombre ante la inefabilidad absoluta del ser divino.

Los místicos medievales –que Heidegger ya había leído en el frente de guerra y que forman el *corpus* de un curso sobre los fundamentos filosóficos de la mística programado inicialmente para el semestre de invierno de 1918-1919, que finalmente fue cancelado– establecen la vía mística como una alternativa eficaz para reconocer a Dios y sólo a Dios por la fuerza misma de la Verdad.[49] En el caso de Bernardo de Claraval y Eckhart, por ejemplo, reconocer la propia nada es para el ser humano la condición indispensable para poder liberarse de todos los vínculos corporales e identificar su vida entera con el amor a Dios. El amor se entiende sustancialmente como el proceso ascético de

---

se centra en *cómo* se realiza la vida, lo que en los cursos de 1919-1920 llamará el sentido de realización de la existencia humana *(Vollzugssinn des Lebens).*

49 Los apuntes y parte del material elaborado por Heidegger para ese curso se publicaron en el volumen que contiene los cursos sobre religión de los años 1920-1921 y 1921 (*cf.* GA 60, págs. 303-338).

liberación del cuerpo y, en general, de todos los vínculos naturales, como pura obediencia y abandono a la voluntad divina para iniciar a partir de aquí el proceso de elevación mística. A grandes rasgos, dicho proceso contempla tres momentos básicos: el pensamiento *(cogitatio)*, fundado en la imaginación e invadido por las imágenes procedentes de los sentidos y los recuerdos; la meditación *(meditatio)*, fundada en la razón y en el esfuerzo del pensamiento en avanzar a través de los obstáculos; y la contemplación *(contemplatio)*, fundada en la inteligencia y llevada por la libre intuición del alma que sobrevuela con extraordinaria agilidad por encima de todas las cosas examinadas. Los grados más elevados del amor consisten en amar a Dios por sí mismo y en amarse a sí mismo por amor a Dios.

Bernardo de Claraval describe esta dinámica de fusión con la bella imagen de la gota de agua que al caer en el vino se disuelve y adquiere el sabor y el color del vino. También el hierro candente, que se convierte en semejante al fuego y pierde su propia forma, ilustra metafóricamente el modo como en los santos todo afecto humano se disuelve y se transforma de una manera inefable en la voluntad de Dios. En este movimiento de retorno al fundamento, acontece en el sujeto una especie de desparticularización de su existencia concreta que lo eleva hasta lo universal. Esta interpretación del sentido primario de la espiritualidad guiará al joven Heidegger en su aproximación al núcleo vital de la intencionalidad.

En la planificación del curso sobre una fenomenología de la religión, que dará paso a uno metodológico más amplio en torno a los problemas fundamentales de la fenomenología en el semestre de invierno de 1919-1920, Heidegger continúa con la polémica iniciada en la tesis de habilitación a propósito del supuesto irracionalismo de la experiencia mística. También rechaza la afirmación de que la facticidad de la experiencia vivida sea algo amorfo e inaccesible. Convergen aquí la fenomenología herme-

néutica de la vida fáctica y la fenomenología de la experiencia religiosa. Esta última tiene una validez propia, encarna una esfera de conocimiento distinta a la de la ciencia y de la lógica. En la vivencia religiosa no se trata de algo irracional, sino de la experiencia de la vida en su dimensión histórica.[50] Se alcanza por medio de una forma de experiencia genuina radicada en el contexto de la vivencia personal, fáctica y en cada caso mía, de carácter histórico y temporal. Nuestro encuentro con Dios será más real y efectivo, si no rebasamos los límites de nuestra propia vida fáctica, si asumimos la finitud de la temporalidad humana.

1.2.2
Schleiermacher y la autonomía de la vivencia religiosa

El programa filosófico del joven Heidegger se mueve en las coordenadas de una fenomenología encaminada a aprehender el fenómeno de la experiencia fáctica de la vida en su pureza originaria: «la conducta viva –afirma Heidegger en las lecciones del semestre de posguerra de 1919– no se concreta y concluye en una objetivación; el mundo circundante no está ahí con un índice fijo de existencia, sino que desaparece en el vivir, que lleva en sí mismo el ritmo de la vivencia y que sólo puede vivirse a través de ese ritmo».[51] En la actitud teorética desaparece la específica correlación entre la vida y lo vivido. Incluso el simple «darse» de las cosas es ya una interpretación teorética de la vivencia inmediata. Esta interpretación se introduce subrepticiamente por vía de la reflexión y acaba por embutir la vivencia en el esquema sujeto-objeto. El ver fenomenológico de Heidegger rompe con la actitud teorética, se aleja de toda objetivación reflexiva, inclinándose pre-

50 *Cf.* Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, *op. cit.*, pág. 69.
51 Heidegger, M., *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, GA 56/57, pág. 98.

ferentemente por una intuición hermenéutica, por un modo de comprender del que participa la propia existencia humana como poder-ser.[52]

Ahora bien, el mundo al que la existencia humana está referida antes de que se interponga todo teorizar sobre él es un mundo simbólicamente estructurado y compartido en virtud de su originario ser-con-otro. Esto implica que aquello con lo que nos encontramos en primer plano no sean las «cosas mismas», sino más bien la interpretación pública y cotidiana de ellas. De esta manera, el acto de comprensión está siempre inmerso en un mundo histórico. La forma de captar lo que inmediatamente se nos da está condicionada por la comprensión previa que tenemos del ser y remite a la historicidad radical de la existencia humana. La imposibilidad de salir de la precomprensión que tenemos ya siempre del mundo y los significados no es algo limitante; antes bien, establece la posibilidad misma del encontrarse en el mundo.[53]

El joven Heidegger profesa una gran admiración por Wilhelm Dilthey, de quien retoma la idea de que la vida está sometida a un proceso de realización constante y de que posee un ámbito de significado propio. El problema fundamental de las ciencias del espíritu no radica tanto en construir una metodología para legitimar la objetividad del conocimiento historiográfico como en alcanzar una comprensión de la realidad de la vida histórica. En esta misma línea de argumentación se sitúan los

52 *Cf. ibid.*, pág. 117. Sobre este asunto se vuelve con más detalle en el capítulo quinto a propósito del desarrollo metodológico de la fenomenología entendida como ciencia originaria de la vida (*cf.* apartado 1).

53 Aquí encontramos un claro preludio del fenómeno del *factum* de la precomprensión del ser presente en *Ser y tiempo.* Este ser se irá constituyendo en el transcurso de la década de los años veinte en horizonte significativo transcendental e irrebasable para todo ente, lo que finalmente desemboca en la formulación de la diferencia ontológica. Este tema ocupará nuestra atención en el capítulo quinto (*cf.* apartado 3.7).

esfuerzos de Friedrich Schleiermacher por rehabilitar la religión y reivindicar la autonomía del sujeto religioso. Se trata de un sujeto más centrado en la superación de los constreñimientos dogmáticos a través del ejercicio autónomo de la razón que preocupado por la aspiración a un saber absoluto. Heidegger conserva de su estudio de Schleiermacher el sentido de la historia como fuente constante de la religión. Esto significa que la posibilidad de que la conciencia se vea afectada por algo sólo pueda explicarse a partir de una apertura previa y un trasfondo histórico. Con ello Schleiermacher imprime nuevos estímulos al desarrollo de la conciencia histórica al liberar la comprensión y la interpretación de las Sagradas Escrituras de toda autoridad dogmática.

La religión, como cualesquiera otras visiones del mundo, únicamente puede alcanzar su pleno desarrollo en la conciencia histórica. Lo histórico se convierte así en uno de los elementos fundamentales del significado de la experiencia religiosa. De esta manera, las formas de la vida de los creyentes se evalúan exclusivamente a partir de los elementos que proporciona la misma conciencia religiosa. Ya no hay necesidad de recurrir al paradigma científico de la validez universal. Por ejemplo, a la hora de analizar el fenómeno no intelectual de la fe se ha de separar y sopesar fenomenológicamente el material proporcionado por el cristianismo primitivo y la historia del dogma. La orientación fenomenológica sólo se mantiene si la intuición no se racionaliza en términos científicos. En este caso, la experiencia de la fe se realiza únicamente en sus formas particulares. No responde a fuerzas suprahistóricas. En otras palabras, la fe encarna una forma religiosa de pensar y conocer anclada en el contexto histórico personal de cada uno. Vemos cómo aquí empieza a operar el concepto de hermenéutica de la facticidad y la premisa de que uno sólo puede decidir, interpretar y comprender el mundo desde su situación histórica y su particularidad temporal *(Jeweiligkeit)*.

Para Heidegger, Friedrich Schleiermacher es uno de los autores más sensibles a la cuestión del carácter inmediato de la experiencia religiosa.[54] El esfuerzo de Schleiermacher por comprender la religión en sus propios términos y la consiguiente necesidad de aislar el factor específico de la experiencia religiosa convierten su segundo discurso *Sobre la religión* en un primer y temprano ejemplo de una proto-fenomenología de la religión. Sus esfuerzos por investigar la especificidad del fenómeno religioso hacen de él quizá el primer filósofo de la religión que adopta una actitud auténticamente fenomenológica a la hora de delimitar el ámbito genuino del hecho religioso frente a otras instancias con las que pudiera confundirse. Schleiermacher expone que el creciente grado de complejidad cultural ha transformado la religión en algo que no responde a su verdadera esencia. Por un lado, acaba por ser considerada una forma de pensar, una creencia, una manera de contemplar el mundo que ha culminado en una metafísica; por otro, se ve en la religión un modo de actuar que desemboca en una moralidad.

Es cierto que la metafísica y la moral comparten el mismo objeto que la religión, a saber, la relación que el hombre establece con el universo. Sin embargo, este hecho es fuente de múltiples malentendidos, pues ello supone que la metafísica y la moral invaden el campo de la religión. La metafísica clasifica el universo y persigue los fundamentos de todo lo existente, busca las causas últimas y las verdades eternas, mientras que la moral deduce a partir de la naturaleza humana un sistema entero de valores, normas y deberes que prescriben la acción humana.[55] Pero, en opinión de Schleiermacher, esto son propiedades que no tienen nada que ver con la verdadera esencia de la religión:

54 *Cf.* Heidegger, M., GA 60, págs. 319-321.

55 *Cf.* Schleiermacher, F., *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990, págs. 29ss.

> Algunos dogmas no son más que expresiones abstractas de intenciones religiosas, otros son reflexiones libres acerca de la actividad originaria del sentido religioso, resultado de una comparación de la visión religiosa con la común. [...] En todos estos síntomas no habéis encontrado ni habéis podido encontrar, por tanto, la religión, porque ella no se encuentra ahí y, si se os mostrara que se halla en otra parte, entonces siempre seríais aún capaces de encontrarla y venerarla.[56]

Con esta defensa de la autonomía de la religión se consuma el proceso kantiano de disociación entre ciencia y religión. Esta última se emancipa tanto de la razón teórica como también de la práctica.[57] Precisamente la descripción de la unidad originaria de la vida y la accesibilidad a ella son una parte fundamental de la fenomenología. Su primera tarea consiste en abrir una forma originaria de conciencia: la del sentimiento religioso. El instante de la experiencia religiosa es previo a toda actividad teórica, plasma una modalidad de *epoché* que sirve para sortear las diferentes teleologías que usualmente operan en la religión y con ella. De ahí la insistencia de Schleiermacher en borrar cualquier huella metafísica y moral con el fin de tomar plena posesión del dominio originario de la vivencia religiosa inmediata:

> La religión se detiene en las experiencias inmediatas de la existencia y de la actividad del universo, en las intuiciones y sentimientos particulares. [...] Todo es en ella inmediato y verdadero para sí.[58]

56 *Ibid.*, pág. 19.

57 *Cf.* Heidegger, M., GA 60, pág. 322. Dilthey defiende una idea similar en su biografía de Schleiermacher (*cf.* Dilthey, W., *Leben Schleiermachers*, en *Gesammelte Schriften* XIII/1, Walter de Gruyter, Berlín, [3]1970, págs. 427ss).

58 Schleiermacher, *Sobre la religión*, *op. cit.*, pág. 49.

La esencia de la religión no consiste ni en pensar ni en obrar, sino en intuir y en sentir el misterio inefable del universo, de lo infinito, del uno. La religión quiere intuir el universo, espiarlo piadosamente en sus manifestaciones y acciones, ser impresionada y plenificada en pasividad infantil por sus influjos inmediatos.[59] La vivencia íntima de la religiosidad no es una actividad de la razón, que la convierte en metafísica, ni de la voluntad, que la reduce a moral, sino una experiencia por la que el ser humano se vincula a Dios y participa de lo infinito.

Schleiermacher concibe la religión como la conciencia inmediata que cada ente humano finito tiene del ser universal en y a través de lo infinito. Para conquistar una comprensión plena y verdadera de la religión y mantenerla alejada de cualquier tipo de metafísica y moral es necesario descender hasta las raíces de la vida. Sólo ahí hallaremos la relación originaria entre sentimiento e intuición que nos ayudará a comprender la religión.[60] Además, hemos de saber escucharnos a nosotros mismos y a nuestra propia conciencia para no quedar atrapados por aquella otra que ya siempre hemos recibido al mismo tiempo que potenciamos la relación personal con Dios. Esta conducta está en sintonía con la herencia luterana y su rechazo tajante de la instrumentalización de la religión en nombre de la cultura, la educación, el Estado y la religión. Los *Discursos sobre la religión* pretenden mostrar la religión en su pureza originaria, hacerla nuevamente aceptable en una época en la que ha perdido su sentido y rehabilitarla frente al discurso ilustrado. Schleiermacher apela al sujeto de la religión y se repliega sobre su interioridad, lugar donde cabe descubrir la fuente originaria de la fe como instancia autónoma, no sometida a parámetros valorativos científicos y extrarreligiosos.[61]

59 *Cf. ibid.*, págs. 38ss.
60 *Ibid.*, págs. 45ss.
61 *Cf.* Heidegger, M., GA 60, pág. 322.

Esta actitud antimetafísica y antisistemática persigue liberar la religión de la esclavitud a que la habían sometido el espíritu escolástico y los sistemas teológicos. Como señala Dilthey, la hermenéutica teológica se desarrolla como herramienta para defender la comprensión reformada de la Biblia contra el ataque de los teólogos católicos y su apelación al carácter ineludible de la tradición.[62] De ahí que la primera tarea de la hermenéutica sea la de sacudirse todas las imposiciones dogmáticas y someter las Sagradas Escrituras a una interpretación no sólo gramatical sino también histórica. No es de extrañar, pues, que en el proyecto schleiermachiano de una hermenéutica universal ésta se convierta en un método autónomo de reglas de interpretación gramaticales y psicológicas, apartadas de cualquier determinación dogmática de contenido. Sin embargo, se trata de un método que tiene más de arte que de un procedimiento que pudiera instrumentalizarse como aplicación de un conjunto de reglas: un arte que consiste en comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido.[63] Con esta fórmula, la comprensión de un texto como la Biblia se convierte en un acto de producción libre ejecutado por cada lector-intérprete desde su específico contexto histórico. La religión comienza y finaliza con la historia.

La posibilidad de que la conciencia se vea afectada por algo sólo se explica sobre la base de una apertura previa y un trasfondo histórico. La relación primaria del alma con el espíritu histórico de una época y viceversa ha de interpretarse dinámicamente para hacer justicia a la intrínseca movilidad de nuestra conciencia. Ésta es histórica en el momento de su realización efectiva y nunca en la reflexión del *ego* puro. Así, Schleiermacher da un

62 *Cf.* Dilthey, W., «Die Entstehung der Hermeneutik», en *Gesammelte Schriften*, V, B. G. Teubner, Stuttgart, 1957, págs. 317-338.

63 *Cf.* Schleiermacher, F., *Hermeneutik und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1977, §§ 9-16.

primer impulso al desarrollo de la conciencia histórica al liberar la comprensión y la interpretación de todo interés dogmático. Ni la verdad salvífica de la Sagrada Escritura ni el carácter modélico de los clásicos debían influir en un procedimiento que era capaz de comprender cada texto como una expresión vital, dejando en suspenso la verdad de lo que en él se decía. Como veremos a continuación, Dilthey retoma los impulsos de Schleiermacher para abordar en profundidad el tema del despliegue de la conciencia histórica y los vínculos que dicha conciencia tiene con el nacimiento del cristianismo como una religión histórica.

1.2.3
Dilthey: cristianismo y conciencia histórica

Heidegger ya había iniciado la lectura y el estudio de algunos capítulos de la obra de Dilthey durante su época de estudiante en la Facultad de Teología de la universidad de Friburgo.[64] En una carta a Karl Löwith, redactada en septiembre de 1920, Heidegger escribe que en esos años «[...] no tenía las obras de Dilthey, únicamente pasajes aislados, en parte copiados a mano durante mi período de estudiante de Teología en 1909-1910, sólo útiles si se conoce el contexto del que proceden».[65] No obstante, la discu-

64 Heidegger, M., GA 1, pág. 56.

65 *Idem*, «Brief an Karl Löwith» (13 de septiembre de 1920), *op. cit.*, pág. 30. De entre la abundante literatura crítica existente sobre la relación Heidegger-Dilthey remitimos a los trabajos de: Bambach, Ch., «Phenomenological Research as *Destruktion*. The Early Heidegger's Reading of Dilthey», *Philosophy Today* 37/2 (1993), págs. 115-132; Bambach, Ch., *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, Ithaca, 1995; Fehér, I., «Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie:* Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers», *op. cit.*, págs. 73-90; Jamme, Ch., «Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), págs. 72-90; Imdahl, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesun-*

sión a fondo con Dilthey no se produce hasta el inicio de su actividad docente en Friburgo (1919). En esos momentos, como se muestra en el capítulo quinto, los esfuerzos del joven Heidegger se concentran en la elaboración de una ciencia originaria de la vida que se desmarca explícitamente del proyecto husserliano de una fenomenología como ciencia estricta. Heidegger toma de Dilthey conceptos como los de «vivencia» *(Erlebnis)*, «relación con la vida» *(Lebensbezug)* y «autoconocimiento» *(Selbstbesinnung)* para explicitar el contexto preteorético en el que se da la vida en su inmediatez. En las lecciones del semestre de verano de 1919, *Fenomenología y filosofía transcendental de los valores*, afirma que Husserl y Windelband infravaloran las aportaciones de Dilthey. El primero considera que este último practica un tipo de filosofía de las cosmovisiones y el segundo no tiene en consideración el hecho de que ya Dilthey había establecido la diferencia entre ciencias naturales y ciencias del espíritu en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), diez años antes de que el propio Windelband señalara la dicotomía entre historia y ciencia en su discurso del rectorado en Estrasburgo en 1894.[66]

Dilthey establece una distinción radical entre las ciencias explicativas e hipotéticas, que siguen la metodología de las cien-

---

gen (1919 bis 1923), Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997; Kalariparambil, T., *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage, op. cit.*; Kim, J. Ch., *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001; Makkreel, R., «Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte», en Denker, A., Gander, H.-H. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens, op. cit.*, págs. 307-321; Pöggeler, O., «Heideggers Begegnung mit Dilthey», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), págs. 121-160; Rodi, F., «Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von *Sein und Zeit.* Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), págs. 161-177.

66 *Cf.* Heidegger, M., *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie, op. cit.*, pág. 163.

cias naturales, y las interpretativas y descriptivas, que se agrupan en las llamadas ciencias del espíritu.[67] Esta diferenciación diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu abre la posibilidad de reivindicar lo singular:

> A partir del hecho del desarrollo de las ciencias históricas y del nexo entre realidad, valor y finalidad, Dilthey trata de establecer en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1893) la autonomía de las ciencias del espíritu respecto a las ciencias naturales, de poner al descubierto el nexo lógico-epistemológico latente en las ciencias del espíritu y de hacer valer el significado del concepto de lo singular. [...] Dilthey vio con claridad el significado de lo singular y lo único en la realidad histórica; reconoció que el significado de lo singular en las ciencias del espíritu es completamente distinto del de las ciencias de la naturaleza. En éstas es sólo un «medio», un punto de transición por encima del cual puede saltarse en la generalización analítica; mientras que en aquéllas es «fin» y meta.[68]

Asimismo, la lectura de la obra de Dilthey permite al joven Heidegger tomar conciencia del carácter hermenéutico de la corriente vital de toda vivencia humana. La experiencia vivida y singular se mueve en un mundo histórico articulado significativamente. El sentido ya no es un universo propio que deba ser captado como algo que, de forma estática, repose en sí; el sentido es más bien lo

67 Una distinción que Heidegger retoma en 1915 y que articula en su exposición para el otorgamiento de la capacitación docente, *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*. Sus convicciones neokantianas se tambalean por primera vez en ese momento, ya que no ofrecen una solución al problema de la historicidad del espíritu viviente (o, como reza en *Ser y tiempo*, a la efectividad de la existencia); con ello, también se da paso a un nuevo concepto de temporalidad, irreductible al concepto de tiempo homogéneo y cuantitativo de las ciencias físicas (*cf.* GA 1, págs. 424-431).

68 Heidegger, M., *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie*, *op. cit.*, págs. 164-165.

originariamente propio de la vida fáctica y, de acuerdo con su estructura, tiene que ser concebido a partir del plexo de significatividades de la vida. Este cambio de perspectiva cuestiona la atemporalidad y ahistoricidad del yo transcendental para volcarse de lleno en las experiencias de la vida temporal y fáctica. Esta última no se reduce a la esfera de un yo desde el cual habría que tender un puente hacia las cosas; la vida es vida en el mundo y se comprende sólo desde su situación hermenéutica concreta.[69] Dilthey descubre la idea de la vida. Más que establecer un sistema sobre ella, más que señalar la existencia de una nueva realidad como la vida y establecer un método para acceder a ella, Dilthey invita a pensar la vida y su historia como el mar en el que ya siempre se está navegando.

Toda realidad es accesible en y a través de la experiencia vivida. Pero ¿cómo accedemos a esta experiencia originaria de la realidad, que en su inmediatez precede a todo pensamiento? La respuesta de Dilthey a este interrogante es: desde el contexto histórico y vital en el que ya siempre se encuentra el individuo que, indiferente a las categorías del conocimiento de la naturaleza, opera con conceptos vitales anclados en la certeza inmediata de la vivencia en su historicidad primaria. Un pasaje de la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck, citado en *Ser y tiempo*, condensa magistralmente esta idea:

> El hecho de que la totalidad de lo que nos está dado psicofísicamente no *es* [ser = estar-ahí de la naturaleza (*N. del A.*)], sino que,

69 En *Ser y tiempo*, Heidegger reconocerá abiertamente los esfuerzos de Dilthey por «lograr una comprensión filosófica de la "vida" y asegurarle a esta comprensión un fundamento hermenéutico a partir de la "vida misma"» (Heidegger, M., SyZ, pág. 398 [SyT, pág. 413]). Aquí el problema de las ciencias históricas asume su fisonomía más propia, que es la de un problema ontológico y no la de uno metodológico. Todo intento de fundamentar los fenómenos de la vida y la historicidad sólo es posible desde el replanteamiento del problema del ser.

> más bien, vive, es la clave de la historicidad. Y una autorreflexión que no esté dirigida hacia un yo abstracto, sino hacia la plenitud de mi propia mismidad, me encontrará históricamente determinado. [...] Comportamiento e historicidad se relacionan entre sí como el respirar y la presión atmosférica.[70]

En consonancia con este planteamiento, Heidegger afirmará la facticidad hermenéutica del Dasein por la cual éste ya siempre posee una (pre)comprensión del mundo que lo envuelve, incluida esta experiencia de la realidad. Los «conceptos» que una ciencia originaria de la vida maneja para articular filosóficamente esta precomprensión no son racionalizaciones lógicas que destruyen la inmediatez de la experiencia originaria, sino un modo fundamental de ser capaz de aprehender el significado de la vida misma. Hay que entender el significado como una expresión de la vida y no como un concepto lógico. La vida misma, esa temporalidad en constante fluir, está referida a la configuración de unidades de significado duraderas. En cuanto tiene una estructura hermenéutica, tiene la posibilidad de autointerpretarse.

En este sentido, Heidegger destaca la importancia de los conceptos de «autoconocimiento» y «descripción» acuñados por Dilthey. La descripción de fenómenos espirituales requiere cierto grado de autoconocimiento del contexto vital. Sólo la autocomprensión permite una comprensión unitaria de la vida.[71] Resulta ilustrativo comprobar como en las breves lecciones *Sobre la esencia de la universidad y de los estudios académicos*, también dictadas en el semestre de verano de 1919, Heidegger asimila productivamente el concepto diltheyano de «contexto vital» *(Lebenszusammenhang)* para desarrollar su concepto de «situación». Esta última no es un proceso ni un estar dirigido en actitud teórica a las

70 Heidegger, M., SuZ, pág. 401 [cursiva del autor] (SyT, pág. 416).
71 *Cf. idem*, GA 56/57, pág. 164.

cosas; la situación es un acontecimiento, implica un formar parte de un momento histórico: «[...] la relación vital del yo situado no es un simple estar dirigido a meros objetos».[72] A diferencia de las ciencias naturales, que *explican* el funcionamiento de las cosas, la tarea de las ciencias espirituales consiste en *comprender* la relación originaria del hombre con el mundo.[73] La vida humana es un complejo de relaciones vitales que se articulan en torno a diferentes concepciones del mundo (filosóficas, religiosas, artísticas, científicas, políticas, etcétera). Pero estas mismas concepciones emergen de la vida, tienen su raíz última en ella. La vida sólo puede entenderse desde sí misma, es decir, no es posible que el conocimiento retroceda por detrás de la vida. Ésta se presenta al hombre como un enigma que pide comprensión. Por eso el método que propone Dilthey es descriptivo y comprensivo y no explicativo y causal. El método hermenéutico es el propio de las ciencias humanas. La ciencia positiva no puede reducir la vida a un conjunto de hechos causalmente unidos, el saber científico no agota la realidad. En todo lo conocido pervive un reducto inescrutable. No es posible lograr una explicación completa de la realidad de la vida; tan sólo puede alcanzarse una comprensión parcial y fragmentaria.

Heidegger se apoya en la metodología hermenéutica propuesta por Dilthey para transformar la fenomenología en una ciencia comprensiva:

> [...] la fenomenología intuitiva, inductiva, la ciencia filosófica originaria, es una ciencia comprensiva.[74]

72 *Idem*, *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*, en GA 56/57, pág. 206.

73 *Cf. ibid.*, pág. 207.

74 *Ibid.*, pág. 208.

Como tendremos ocasión de ver en el capítulo quinto, la fenomenología no es una ciencia cualquiera, sino originaria *(Urwissenschaft)*, que hunde sus raíces en las situaciones cotidianas de la vida, a la vez que permite una comprensión de las mismas. El concepto de fenomenología hermenéutica que Heidegger empieza a desarrollar a partir de 1919 en discusión directa con la fenomenología reflexiva de Husserl le permite retomar y transformar productivamente las investigaciones de Dilthey sobre la vida y su carácter comprensivo. En las lecciones del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión*, se señala que las reflexiones diltheyanas sobre las ciencias del espíritu tienen el propósito filosófico de «interpretar la vida originariamente desde sí misma».[75] En contra de aquellos que encasillan a Dilthey como un teórico del método de las ciencias del espíritu y representante de la filosofía de la vida, Heidegger reconoce que «[...] la filosofía de la vida representa para nosotros una estación necesaria en el camino de la filosofía en oposición al vacío formalismo de la filosofía transcendental».[76] Las ciencias del espíritu de Dilthey persiguen un progresivo esclarecimiento comprensivo del sentido que las objetivaciones del espíritu como el arte, la literatura, la pintura y la poesía han ido adquiriendo en el transcurso de la historia.

A diferencia de los llamados kantianos, que imponen al mundo un orden transcendental, Dilthey intenta mostrar el inmanente proceso autocreador de construcción del mundo histórico. Al igual que él, Heidegger huye de formulaciones generales y totalizadoras sobre la vida. Asimismo comparte con Dilthey la convicción de que el acceso a la estructura del mundo histórico resulta mucho más prometedor cuando se realiza desde la vida

75 *Idem*, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1993, pág. 154.

76 *Ibid.*, pág. 154.

misma que cuando se abarca desde el método constructivo transcendental. Sin embargo, reprocha a Dilthey el haber llevado su construcción histórica demasiado lejos. Su idea de que el espíritu humano configura armónicamente la historia es harto sugestiva, pero con ello introduce una perspectiva estética en su análisis. Esto implica el riesgo de una estetización de la historia.[77] El sentido de realización de esta última se remonta al incesante movimiento de proyección y creación que emerge originariamente de la vida misma. Dilthey y Heidegger se distinguen en el modo de comprender ese movimiento de la vida. El primero intenta aprehender ese movimiento a través de la tríada de vivencia, expresión y comprensión. En la comprensión del proceso creativo se entrecruzan diferentes líneas de influencia. En el caso de un autor, su vivencia ofrece un punto de partida importante para la comprensión, pero ésta tiene que completarse por medio de las expresiones objetivas de sus obras, que suministran una comprensión más profunda. En el caso de la vida, ésta sólo se comprende cabalmente en sus objetivaciones espirituales (religión, historia, literatura, filosofía, etcétera).

Heidegger, por su parte, considera que la expresión es una forma de consumar la comprensión, que fija las cosas de una manera definitiva. Pero para Heidegger el sentido de realización de la comprensión histórica no puede cerrarse. Siempre se encuentra en un estado de provisionalidad, es decir, siempre está abierto a nuevas interpretaciones. Como se afirma en las lecciones del semestre de invierno de 1921-1922, «[...] la ejecución de la comprensión de la definición formal indicativa es justamente un prepararse para la situación».[78] La comprensión debe ser siempre preparatoria, estar abierta siempre a nuevas posibilida-

77 *Cf. ibid.*, pág. 167.

78 *Idem*, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, *op. cit.*, pág. 72.

des. Dicho en otras palabras, el mismo carácter dinámico de la vida de los individuos y las comunidades raras veces permite ofrecer una determinación última de sus respectivas manifestaciones. La mayoría de las formaciones significativas permanecen en una compleja dualidad de determinación e indeterminación, que requiere un constante proceso de apropiación. Cada individuo tiene sus propias configuraciones espirituales, que condicionan su forma de comportamiento. Pero, al mismo tiempo, cada individuo está abierto a nuevos estímulos, que van modificando su comprensión de la realidad. La vida humana es una realidad en constante proceso de desarrollo histórico y, como señala Dilthey, sólo alcanza cierta estabilidad en la vejez.

Heidegger retoma esta concepción dinámica e inacabada de la vida fáctica en el ciclo de las diez conferencias que impartió en Kassel en 1925 con el título «El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo». Al igual que Dilthey, Heidegger reconoce que «la configuración estructural de la vida es heredada, es decir, que está determinada por su historia».[79] En estas conferencias de Kassel, valora enormemente el hecho de que Dilthey caracterizara la vida en términos históricos, si bien lamenta que no se preguntara por el sentido mismo de ser histórico:

> La pregunta propiamente diltheyana tiene que ver con el sentido de la historia. Está estrechamente ligada con la tendencia a comprender la vida a partir de sí misma y no a partir de una realidad extraña. Esto implica que hay que hacer visible la vida misma en su constitución. Dilthey ha mostrado y subrayado que el carácter

79 *Idem*, «Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung», *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992/93), pág. 157.

> fundamental de la vida es ser-histórico. Se contentó con establecer este hecho, sin preguntarse qué es ser-histórico y sin mostrar en qué medida la vida es histórica.[80]

El problema de Dilthey es que no profundiza en la estructura misma de la vida y sus modos de ser. La crítica heideggeriana parece bastante infundada, sobre todo si se tiene en cuenta que Dilthey es probablemente el pensador que más se ha preocupado por el tema de la historicidad de la vida. Dilthey recuerda que conocemos la historia precisamente porque ya somos históricos. La diferencia con respecto a Heidegger es la falta de impostación ontológica. Heidegger se pregunta por las implicaciones ontológicas del ser de la historia. La respuesta a la cuestión de la historicidad pasa por «un análisis del Dasein y de su realidad efectiva, el tiempo».[81]

Como veremos a continuación, Heidegger ya emprende ese análisis de la realidad histórica de la vida humana en sus interpretaciones de la experiencia religiosa en el marco del cristianismo primitivo. Gran parte del trabajo exegético realizado por él entre los años 1920 y 1921 en sus cursos sobre fenomenología de la religión se funda ampliamente en los estudios de Dilthey sobre el nacimiento de la conciencia histórica en las primeras comunidades cristianas. Según éste, la experiencia religiosa debe comprenderse desde el mundo histórico que uno habita y no desde el mundo natural, tal y como han pretendido algunos padres de la Iglesia. En efecto,

> [...] ha sido un destino trágico del cristianismo sacar del silencio de la vida individual las experiencias más santas del corazón humano [...] provocando con ello una mecanización de la moral y una hipo-

80 *Ibid.*, pág. 173.
81 *Ibid.*, págs. 173s.

> cresía jerárquica. Así, el contenido propio de la experiencia religiosa queda enmarcado en parámetros conceptuales del mundo exterior, ordenándola de acuerdo con relaciones de tiempo, espacio, sustancia y causalidad.[82]

Dilthey rechaza someter la génesis del cristianismo a la tutela de un sistema autoritario y dogmático como el de la Iglesia, que interpreta a la vez que prescribe la voluntad divina. Este sistema se inspira, por un lado, en el espíritu de un código legal romano, que implanta sus fórmulas jurídicas en el interior de la dogmática cristiana y, por otro, este sistema queda bajo la influencia del pensamiento griego al incorporar las nociones de participación e inmortalidad. Ambos procedimientos desvirtúan la historicidad de la experiencia cristiana y delatan la inclinación de la filosofía a hallar una sustancia metafísica última que dote de unidad y sentido a la historia en la forma de una razón universal, un mundo espiritual o una sociedad.

Aquí es donde Dilthey sitúa la necesidad de una crítica de la razón histórica, cuyo punto de partida es la conciencia:

> Sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento. [...] Toda ciencia es ciencia de la experiencia.[83]

Tras un proceso de *autognosis*, dicha conciencia se manifiesta a modo de conciencia histórica. Sólo así es posible llevar a cabo una investigación de la conciencia humana total. Mientras la autognosis procura un conocimiento del hombre presente, la his-

82 Dilthey, W., «Christentum, Erkenntnistheorie und Metaphysik», en *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, B. G. Teubner, Stuttgart, 1973, pág. 258.

83 *Idem*, *Der Aufbau der Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften* VII, B. G. Teubner, Stuttgart, 1973, pág. xvii.

toria facilita una visión del hombre pretérito. La vida no está remitida a ningún absoluto más allá de sí misma; y la historia no se entiende en sentido transcendental. Esta última, cuya trama viene trazada por el curso mismo de la vida, no tiene otro sentido que el que ésta y nosotros mismos le vamos entresacando en un proceso creciente de autorreflexión. Como sentencia Dilthey:

> [...] somos en primer lugar seres históricos, antes de ser contempladores de la historia, y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo.[84]

Desde el punto de vista de esta correlación de vida e historia, podemos decir que lo que soporta la construcción del mundo histórico es la historicidad interna de la propia vida. Ésta es un proceso vital, temporal e histórico. Su modelo no es la constatación de hechos, sino la peculiar fusión presente de recuerdos y expectativas. La vida se comprende a sí misma desde su historia, es decir, tiene conciencia histórica.

La conciencia histórica es una forma de autoconocimiento: tenemos conciencia de estar en un tiempo determinado y destinado a pasar como los demás, podemos trasladarnos a otras épocas y, sobre todo, vivimos en un mundo constituido por la temporalidad. Ante cualquier fenómeno necesitamos una fecha, un referente histórico, una circunstancia. Por ejemplo, la visión de nuestra ciudad natal no es directa e inmediata; más bien aparece como el resultado de una acumulación de estratos temporales, como resultado histórico en que el pasado pervive y está cargado de futuro. No hay sistemas definitivos de ideas, ni realidades históricas compactas y homogéneas; por el contrario, todo está destinado a ser superado y corregido por el tiempo futuro. Con

84 *Idem*, «Christentum, Erkenntnistheorie und Metaphysik», *op. cit.*, pág. 278.

Dilthey emerge la idea de la caducidad de lo histórico y simultáneamente la historicidad radical del ser humano. El hombre no sólo está en la historia, no sólo tiene historia, sino que *es* historia.

La conciencia histórica, a saber, este tener conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones, viene a cuestionar el método inductivo imperante en el marco de las ciencias naturales y, sobre todo, cuestiona la posibilidad de extrapolar la metodología científica al campo de estudio de las ciencias humanas. La adopción de este modelo no permite circunscribir la experiencia de un mundo social e histórico. La intención verdadera del conocimiento histórico es, por encima de todo, la de comprender un fenómeno histórico en su singularidad, en su unicidad. No le interesa establecer regularidades empíricas ni saber cómo los pueblos, las culturas o los Estados se desarrollan en general, sino, por el contrario, comprender cómo este pueblo, esta cultura o este Estado ha llegado a ser lo que es. Precisamente, el concepto de conciencia histórica subraya que sólo podemos conocer en la medida en que nosotros mismos somos ya siempre seres históricos, lo que significa colocarse en una relación reflexiva consigo misma y en la tradición: ella se comprende a sí misma por y a través de su propia historia. Es un modo de conocimiento de sí.

Ahora bien, ¿qué aportan Schleiermacher y Dilthey al pensamiento del joven Heidegger? Básicamente, un modo de aproximación fenomenológica al movimiento interno de la vida y de su ámbito de manifestación inmediata. Schleiermacher invita a escucharnos a nosotros mismos en la unidad originaria de la conciencia. La hermenéutica de Dilthey contempla este origen desde una comprensión primaria del sentido de la experiencia humana. La religión se alimenta de este sentido inmediato del universo que procede de nuestro contacto directo con la plenitud del ser. A la vista de este interés por la experiencia de la vida religiosa, no es de extrañar que el retorno fenomenológico de Heidegger a la

vida en su inmediatez, autenticidad y originariedad esté en algunas ocasiones teñido de acentos religiosos:

> Nuestra vida debe ser reconducida de su dispersión en múltiples asuntos a la unidad originaria de su creatividad expansiva. No debemos fragmentarla en programas, normas y valores logicizados. [...] La vida solamente deviene vida en unión con Dios.[85]

Este sustrato prerreflexivo de la vida humana no sólo proporciona el fundamento de la religión, sino también el de la filosofía, del arte, de la moralidad y la ciencia. Las condiciones que hacen al alma receptiva a la religión también la hacen receptiva a la filosofía. Así, ese algo primario, preteorético y premundano del mundo de la vida, que es propiamente el tema de la fenomenología, se convierte en condición de posibilidad del mundo científico, ético, estético y religioso. El programa de una fenomenología entendida como ciencia originaria de la vida que Heidegger empieza a desarrollar a partir de 1919 está estrechamente ligado al paradigma ateorético de la vida religiosa. Hasta ahora se ha mostrado que la unión mística neutraliza espontáneamente el esquema metafísico de sujeto-objeto permitiendo fijar la atención en la dinámica de una intencionalidad libre de toda forma y determinación, que Schleiermacher y Dilthey alimentan la crítica de Heidegger a la escolástica petrificada del catolicismo y le proporcionan herramientas conceptuales y metodológicas para articular filosóficamente la experiencia religiosa. Las investigaciones fenomenológicas en torno al concepto de la vida religiosa se completan con las interpretaciones de las epístolas paulinas y de Agustín.

85 Heidegger, M., «Brief an Elisabeth Husserl» (24 de abril de 1919), *Aut Aut* 223-224 (1988), pág. 8.

1.3
El fenómeno de la vida en el cristianismo primitivo

1.3.1
Deshelenización de la experiencia cristiana

Los cursos del semestre de invierno de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*, y del semestre de verano de 1921, *Agustín y el neoplatonismo*, marcan un punto culminante en el camino de Heidegger hacia una fenomenología de la vida religiosa cristiana. Sus interpretaciones de las epístolas paulinas intentan mostrar cómo se articula la facticidad de la vida en las primeras comunidades cristianas.[86] Esta aproximación en clave fenomenológica a las epístolas proporcionará a Heidegger una parte importante del arsenal conceptual que forma la columna vertebral de la ontología fundamental. Los fenómenos de la conciencia, la caída, la culpa, la angustia, del mundo, del cuidado y

86 El primero en llamar la atención sobre este hecho fue Pöggeler en su temprana monografía sobre Heidegger y sin la evidencia textual de la que disponemos hoy en día (*cf.* Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, *op. cit.*, pág. 37). Para un artículo más actualizado, véase Pöggeler, O., «Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie», en *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink, Múnich, 1999, págs. 249-252. En el caso de la reapropiación del mensaje paulino se palpa la influencia de la teología dialéctica, especialmente la de sus dos máximos representantes: Karl Barth y Rudolf Bultmann (*cf.* Barash, J., *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1988, págs. 168ss). La lectura de los comentarios a la *Epístola a los romanos* (1919) de Karl Barth y la naciente amistad con Rudolf Bultmann a su llegada a Marburgo coinciden con su distanciamiento crítico de los postulados de la teología liberal. El a priori del acontecer, el a priori de la historicidad y de la finitud de la existencia humana es el que, en última instancia, posibilita la interpretación del acontecer de la fe.

de la muerte son determinaciones de la existencia que Heidegger ontologizará después en *Ser y tiempo.*

El análisis heideggeriano de la experiencia cristiana de la vida en la literatura paulina se concentra en un fenómeno olvidado por la tradición filosófica occidental, pero que, en cambio, fue comprendido por el cristianismo primitivo: la vida en su aquí y su ahora, a saber, la experiencia fáctica de la vida. Heidegger constata:

> La conciencia cristiana de la vida de la escolástica tardía, en la cual se llevó a cabo la auténtica recepción de Aristóteles y con ello una determinada interpretación, está sometida a un proceso de «helenización» *(Gräzisierung).* Los nexos de la vida del cristianismo primitivo ya se manifestaron en un mundo codeterminado por la específica interpretación y terminología griegas de la existencia.[87]

En opinión de Heidegger, el proceso de helenización se agudiza en el período patrístico y la escolástica medieval en el marco de desarrollo de la teología y la filosofía cristianas:

> La doctrina de Dios, de la trinidad, del pecado y de la gracia de la escolástica tardía opera con los conceptos que santo Tomás de Aquino y san Buenaventura proporcionan a la teología. Pero esto significa que la idea del ser humano y de la vida del Dasein que se presupone en estos ámbitos de discusión teológica se basan finalmente en la «física», «psicología», «ética» y «ontología» aristotélicas. También resultan decisivamente co-determinantes san Agustín y, a través de él, el neoplatonismo.[88]

87 Heidegger, M., GA 61, pág. 6.

88 *Idem*, «Phänomemologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation», *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), pág. 250. En próximas referencias PIA.

En efecto, Heidegger piensa que la teología cristiana, erigida sobre el modelo conceptual griego, soterró bajo sus objetivaciones la experiencia originaria de la primera comunidad. Para recuperar esta experiencia encubierta hay que destruir o «deshelenizar» la teología tradicional. Heidegger observa que la necesidad de tal destrucción y «deshelenización» no afecta primariamente a la teología cristiana, sino a la metafísica griega de la que aquélla depende. En los mencionados cursos sobre fenomenología de la vida religiosa propone un desmontaje de esa arquitectura conceptual griega que no deja brotar la experiencia originaria de la vida. Así, por ejemplo, el contenido histórico de la encarnación, la crucifixión y la segunda venida se observan desde la noción griega de lo divino: presencia a la mano, ser absoluto, bien supremo en el orden jerárquico-teológico del ser. De este modo, la relación que se establece entre creyente y Dios acaba por ajustarse a la noción de *theion* como causa primera y conocimiento del conocimiento. El error de la metafísica radica en pensar el ser como constante ser presente, con lo que no puede dar satisfacción a la temporalidad en que se cumplimenta la vida fáctica.[89] Este conocimiento puro, carente de toda emoción y sentimiento religioso y característico de la relación teorético-contemplativa de lo divino, adopta la forma de un constante ser en acto, de una pura presencia a la mano. A través de la adopción de este repertorio conceptual griego, Agustín y otros pensadores patrísticos abren el camino a la implantación del neoplatonismo y aristotelismo que se consolida después con la escolástica.

Ahora bien, la principal tarea de una fenomenología de la conciencia religiosa consiste precisamente en recuperar las huellas de la experiencia originaria de la vida cristiana mediante una destrucción concomitante de la teología tradicional. Este des-

89 *Cf. idem*, GA 60, págs. 257-258 (apéndice § 13g).

mantelamiento de la herencia conceptual griega no sólo desemboca en un modelo de deconstrucción teológica, sino que también contiene el germen del posterior proyecto heideggeriano de una destrucción de la metafísica griega, medieval y moderna con el objeto de retomar y replantear la cuestión fundamental de la historicidad del ser. A juicio de Heidegger, en los inicios del cristianismo se emprendió una primera reacción en contra de la ciencia clásica y su anclaje en una metafísica objetiva, rehabilitando así el fenómeno de la vida.

Heidegger ya había abordado ampliamente el fenómeno de la vida en las lecciones inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial. En concreto, en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, y en las lecciones del semestre de invierno de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología.* Aquí el ámbito de investigación propiamente fenomenológico se circunscribe a la interpretación del movimiento de la vida fáctica, sus estructuras, su comportamiento y sus categorías fundamentales. Todo este esfuerzo metodológico dirigido a iluminar la ontología a través de una fenomenología de la religión sólo es posible desde el aparato conceptual heredado de la fenomenología husserliana y se enmarca en la búsqueda de Heidegger de una respuesta a la pregunta por el ser de la vida fáctica. En la esfera del método fenomenológico, la experiencia religiosa encaja en el modelo de la correlación intencional: la realización de la vida consiste en una serie de actos referidos desde diversas maneras a un mundo con autoconciencia implícita de su propio referir. Los modos de la experiencia y lo que es experimentado no pueden desligarse de la experiencia fáctica de la vida. En la medida en que esta última es algo distinto de la mera experiencia cognitiva o del tomar conocimiento, ha de operarse una transformación en la filosofía: lo que es vivido y realizado en la vida fáctica es algo distinto de un simple objeto para un

sujeto, es un mundo en el que uno puede vivir consigo mismo y con los demás.[90]

Esta indicación formal del mundo y de su estructura relacional y significativa está contenida *in nuce* en el concepto de vida que maneja el cristianismo primitivo. Asimismo, implanta el concepto de la historia acontecida, de la historia que no puede ser objetivada y nos enseña que lo esencial del vivir concreto es su carácter de proceso que se gesta, de historia que se hace. En palabras de Pöggeler, con ayuda de las epístolas paulinas se pone de manifiesto «cómo la orientación hacia la facticidad de la vida consiste justamente en la renuncia a visiones y revelaciones caracterizadas por su contenido intrínseco, en el rechazo de la vanagloria por haber logrado una gracia de tipo particular y en el tomar sobre sí la debilidad».[91] La experiencia de la vida es fáctica y, al mismo tiempo, histórica, de manera que, como escribe Heidegger en el semestre de 1919, «lo histórico está de algún modo co-dado en la esencia del cristianismo primitivo».[92]

1.3.2
La experiencia fáctica de la vida en la órbita de las epístolas paulinas

En la segunda parte de la *Introducción a la fenomonología de la religión*, se ofrece un amplio comentario de las epístolas de Pablo a los corintios, tesalonicenses y gálatas dirigido a alcanzar una genuina comprensión fenomenológica de la experiencia fáctica

90 *Cf. idem*, GA 60, págs. 10-11. En el capítulo quinto se comenta ampliamente el proceso de desarrollo metodológico de la fenomenología hemenéutica de la vida fáctica (*cf.* apartado 3).

91 Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, *op. cit.*, pág. 37.

92 Heidegger, M., GA 56/57, pág. 26.

de la vida en el cristianismo primitivo.[93] Ahora, en lugar de apelar a la vivencia mística, a la emanación misteriosa y no objetivable de la vida divina, se retoma el *kerygma* apostólico de la proclamación de Cristo crucificado y resucitado según las Escrituras.[94] En contra de las teorías históricas, Heidegger piensa que la peculiaridad de la religiosidad cristiana es incompatible con cualquier forma inductiva de comparación con otras manifestaciones objetivas de fenómenos religiosos en el pasado. Heidegger retoma uno de los aspectos centrales de la experiencia religiosa cristiana para ilustrar este asunto: la expectación de la

93 Pöggeler, Sheehan y Kisiel insisten en la importancia de la lectura de las epístolas paulinas para el ulterior desarrollo de algunos de los conceptos básicos que reaparecerán en *Ser y tiempo*, tales como «advenir», «culpa», «angustia», «caída», «conciencia», «muerte» o «cuidado» (*cf.*, respectivamente, Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, *op. cit.*, págs. 36-37; Sheehan, Th., «Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion" [1920-21]», *The Personalist* 56 (1979/80), págs. 312-324; Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, *op. cit.*, págs. 148-219). La incorporación y la apropiación de estos conceptos en el marco de la ontología fundamental han servido para que algunos críticos tilden a *Ser y tiempo* de cristianismo secularizado. Con todo, en Heidegger se da una tendencia constante hacia el más acá *(Diesseitigkeit)* que contrasta con la fuerza del más allá *(Jenseitigkeit)* de la teología (*cf.* Löwith, K., «Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie», en Pöggeler, O. [ed.]: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, op. cit.*, págs. 68ss). Esta tendencia se manifiesta en Heidegger a través del Dasein que interroga por el sentido del ser, en Husserl se plasma a través de los actos intencionales de la conciencia, en Dilthey por medio de la vida humana que da significado al mundo y en Nietzsche adopta la forma de una crítica radical a la pregunta misma por el sentido como tal (la vida del ser humano tiene sentido en cuanto tiene voluntad de saber, pero también podría vivir más allá del sentido, al igual que podría vivir más allá del bien y del mal). Por ello, la exégesis teológica presupone fácticamente una comprensión previa que tiene el carácter de un proyecto que nos abre un mundo de significatividades. La naturaleza inmanente del destino del ser contrasta con la transcendencia de la teología.

94 *Cf.*, por ejemplo, 1 Cor 2: 2.

segunda venida de Cristo, la *parousía*.[95] En este sentido, como señala Buren, se deconstruye la tríada escolástica medieval del *summum ens*, de la contemplación y la presencia tomando inicialmente partido por el cristianismo primitivo y su tríada alternativa del *Deus absconditus*, de la fe y del tiempo kairológico, para finalmente reinscribir esta tríada en su nuevo proyecto ontológico de mundo, Dasein y temporalidad.[96]

El primer asunto que ocupa a Heidegger es la cuestión de la facticidad de la religiosidad cristiana primitiva. El término «facticidad» aparece por primera vez al final de las lecciones del semestre de 1920 y se desarrolla plenamente como fenomenología hermenéutica de la facticidad en las lecciones del semestre de verano de 1923.[97] El yo histórico y concreto, enarbolado tímidamente en

95 *Cf.* 1 Tes 2-4.

96 *Cf.* Buren, J., *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King, op. cit.*, pág. 157.

97 *Cf.* Heidegger, M., GA 59, págs. 172-173 y GA 63, págs. 5-6, 14-20, 67-105. El término *Faktizität* emerge en el contexto de discusión neokantiano para distinguir entra la logicidad *(Logizität)* de la esfera supratemporal, absoluta y universal del conocimiento lógico y la facticidad *(Faktizität)* de lo que es temporal, individual y accidental. Tras participar en esta discusión durante los años de elaboración de su tesis de habilitación (1915), Heidegger hace suyo este término a finales de 1920 para referirse a la realidad primaria de la experiencia fáctica de la vida. La facticidad de la vida humana no remite al *factum* del conocimiento, tampoco es el *factum brutum* de algo que está simplemente ahí delante sin ningún tipo de determinación y que se sustrae a cualquier intento de conceptualización. Precisamente el programa heideggeriano de una hermenéutica de la facticidad, como la que desarrolla en las lecciones del semestre de 1923, consiste en elaborar conceptos capaces de aprehender el fenómeno de la vida en su modos fácticos de existencia. En el tratado de 1924, «El concepto de tiempo», se usa la variante *Fakticität* para resaltar aún más el peculiar sentido que Heidegger atribuye a este término. En cuanto a su etimología cabe decir que *Faktizität* deriva de *Faktum* («hecho»), calco alemán del latino *factum* y que debe distinguirse de *Tatsache* («hecho»), concepto elaborado en 1756 por el teólogo Joachim Spalding para traducir el inglés *matter of fact*, que, a su vez, es la traducción de la expresión latina *res facti* (*cf.* Krug, W. T., *Allgemeines Handwörterbuch der philosophi-*

la lección magistral *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1915) en términos de «el espíritu vivo», se tematiza en las lecciones de 1919 con el rótulo de «la vida preteorética» y se consolida técnicamente como «Dasein» en la hermenéutica de la facticidad del curso de 1923. En la época de las lecciones de 1919, también se fragua la desconcertante y a la vez fascinante expresión *welten* («mundear»), que pareció cautivar en alto grado a los estudiantes de aquel entonces.[98] Heidegger no dirige tanto su atención al yo teorético como a las vivencias del mundo circundante que «mundean» y en las que ese yo vive inmerso. Esas vivencias no ponen absolutamente nada. Simplemente acontecen.[99] De esta manera, salimos del círculo de lo teorético y reconocemos a este último como un fenómeno derivado de una esfera pre o extrateórica que Heidegger identifica con la vida. Esto no significa que la vida sea irracional. La intuición fenomenológica se articula ahora comprensivamente por medio de una intuición hermenéutica que emana de la historicidad inmanente de la vida misma. No es de extrañar que en las lecciones de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, acometiera el problema de la facticidad de la vida desde la óptica de un problema de *kínesis*:

> [...] hay que aproximarse interpretativamente al ***movimiento auténtico de la vida, en*** el cual y ***a través del*** cual esta vida es, a partir del cual se determina el sentido de la vida de una u otra manera.[100]

---

schen Wissenschaften, Leipzig, 1832-1838, vol. III, pág. 5). Para más información, véase la entrada «Faktizität» en Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927)*, Herder, Barcelona, 2009, págs. 88-90.

98 *Cf.* Gadamer, H.-G., «Die Marburger Theologie», en *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1983, pág. 30.

99 *Cf.* Heidegger, M., GA 56/57, págs. 70ss. Sobre esta cuestión se vuelve con más detalle en el capítulo quinto (véanse apartados 3.2.3 y 3.3.4).

100 Heidegger, M., GA 61, pág. 117 [cursiva del autor].

Tanto la vida como después el Dasein no se contemplan a partir de un «qué» o contenido obtenido tras un ejercicio de objetivación; por el contrario, la vida se comprende en términos del «cómo», de la modalidad de su proceso de realización temporal e histórico.

Los cursos de religión que siguieron a estas primeras investigaciones fenomenológicas sobre el ámbito originario de la vida muestran que el fenómeno de la vida fáctica aparece por primera vez en el ámbito de las primeras comunidades cristianas. Y aunque Heidegger no lo explicita, su justificación de que la conciencia histórica surge en Occidente con la llegada del cristianismo primitivo concuerda casi literalmente con la interpretación ofrecida por Dilthey en su *Introducción a las ciencias del espíritu*. La investigación heideggeriana se concentra en el fenómeno de la historicidad y de la conciencia histórica. Del mismo modo que los neokantianos arrancan del *factum* del conocimiento, Heidegger toma como punto de partida el *factum* de la religiosidad cristiana primitiva y la convierte en modelo de su fenomenología de la vida, estableciendo los dos siguientes indicadores formales del fenómeno religioso: por un lado, la religiosidad cristiana primitiva acontece en la experiencia fáctica de la vida y, por otro, esta última es histórica, a saber, es una experiencia que discurre y se realiza temporalmente:

> La experiencia fáctica de la vida cristiana está determinada históricamente por el hecho de que nace de la proclamación que sobreviene en cierto momento al ser humano y que desde entonces lo acompaña constantemente en el transcurso de su vida.[101]

Los resultados obtenidos de la aplicación de estos dos rasgos formales a la epístola a los tesalonicenses muestran, esquemática-

101 *Idem*, GA 60, pág. 116-117.

mente, que Pablo aprecia en los tesalonicenses dos modalidades de ser: por una parte, sienten y comprenden su existencia fáctica como cristianos y, por otra, experimentan la experiencia religiosa de ese saber que pende del día de la *parousía* en términos kairológicos. Esta realización de la facticidad cristiana sobrepasa las fuerzas humanas, escapa a las facultades especulativas del hombre y sólo puede ser alcanzada por medio del fenómeno de la gracia.

Heidegger dedica en las lecciones del semestre del año 1920-1921 especial atención a la epístola a los corintios y a los tesalonicenses, respectivamente. Pablo recuerda a los corintios que sólo hay un mensaje: la salvación por la cruz como unión con Cristo en el verdadero conocimiento que se da en la fe. Ésta es la única y verdadera sabiduría.[102] Dicho de otro modo, Dios no se aprehende como sustancia abstracta, sino que se experimenta como Dios oculto que se manifiesta históricamente en la crucifixión y la encarnación, como Dios que habrá de regresar en la *parousía* de la segunda venida.[103] Ésta se caracteriza por la incertidumbre y apela irreversiblemente a la fe individual, al margen de toda revelación divina y cualquier tipo de conocimiento objetivo.[104] Este vuelco sobre el ser humano individual y creyente, a saber,

102 *Cf.* 1 Cor 1: 20ss. La fe es la aceptación de la palabra que actualiza, en cada hombre que la acepta, el acontecimiento salvador. Más tarde, la teología pospaulina insistirá en la estructura de los ministerios, convirtiendo a la Iglesia en una institución salvífica. La fe no será comprendida como la aceptación del mensaje *kerigmático*, sino más bien como la recepción de una doctrina intemporal definitivamente fijada. Desde una postura marcadamente crítica con esta institucionalización de la fe, Heidegger sostiene en la conferencia de 1927 *Fenomenología y teología* que la fe no es un modo de conocimiento basado en la constatación teorética de vivencias internas (*cf.* Heidegger, M., «Phänomenologie und Theologie», en *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ^{2}1978, pág. 53).

103 *Cf.* 1 Tes 4: 13-18.

104 *Cf.* 2 Cor 12: 5-10.

sobre la vida en cada caso mía, va acompañado de una serie de caracterizaciones propias de su existencia: «cuidado», «disposición», «comprender», «angustia», «muerte», «caída» y «conciencia» son algunas de las más relevantes y de las que más tarde ocuparán un lugar central en la analítica existenciaria de *Ser y tiempo.*

De la mano de una interpretación fenomenológica de la primera epístola a los tesalonicenses, se ilustra cómo la disposición, la comprensión y el lenguaje intervienen activamente en el fenómeno del cuidado.[105] Cuando se dice que «[...] en lo que se refiere al tiempo y al momento, hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba; vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir»,[106] se está dando a entender que esta forma de saber no es de índole teorética; más bien expresa un modo de comprensión práctica que desde la perspectiva de Heidegger cabría denominar conocimiento por experiencia o comprensión de la situación en la que Dios nos sale al encuentro históricamente:

> Este saber no tiene nada que ver con el saber y el recordar habituales. Sólo se experimenta a partir del nexo situacional de la experiencia cristiana de la vida. [...] Se trata de una *inversión absoluta*, más concretamente de un dirigirse *hacia* Dios y un distanciarse *de* los ídolos.[107]

Asimismo, Pablo alaba la disposición de los tesalonicenses, ensalzando la «obra de vuestra fe, los trabajos de vuestra caridad y la tenacidad de vuestra esperanza en Jesucristo nuestro Señor».[108] Esta disposición está estrechamente ligada a la llegada de un mensaje en forma de discurso, por el que los tesalonicenses se

105 *Cf.* Heidegger, M., GA 60, §§ 23-26.
106 1 Tes 5: 1.
107 Heidegger, M., GA 60, pág. 94-95 [cursiva del autor].
108 1 Tes 1: 3.

hicieron «imitadores del Señor, abrazando la Palabra con el gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones».[109] Aquí, como señala acertadamente Buren, puede apreciarse cierta inclinación hacia las cuestiones del «lenguaje y de la interpretación [tal como aparecerán tematizadas posteriormente en la tradición de la hermenéutica teológica], donde *hermeneúein* significa tanto "decir" como, más específicamente, "interpretar" escritos sagrados a la luz no sólo de las circunstancias pretéritas, sino también de las presentes».[110] La palabra tiene lugar en un mundo vivo, interpretado desde la situación concreta de cada individuo.

En opinión de Heidegger, el cuidado constituye el sentido básico de la vida en el cristianismo primitivo y adopta en el Nuevo Testamento las siguientes dos formas: un preocuparse por las cosas del Señor y por las cosas del mundo, respectivamente.[111] En la línea kierkegaardiana de lo uno o lo otro, Pablo distingue dos modos básicos e irreconciliables de existir en función de los cuales divide a las personas en dos grupos: por un lado, aquellas que viven absorbidas por el mundo presente que les rodea, por lo que, en palabras de Pablo, viven apartadas de la gracia y, por ende, en la oscuridad (en la impropiedad, según la terminología heideggeriana); y, por otro, aquellas personas conscientes de su situación real y a la espera del advenir de Cristo, que viven en la luz (esto es, en la propiedad).[112] La epístola paulina advierte a todos aquellos que únicamente andan ocupados y preocupados por los asuntos cotidianos y materiales que corren el riesgo de quedar atrapados por la fuerza de la reputación, la fama, del

109 1 Tes 1: 6.

110 Buren, J., *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King, op. cit.*, pág. 176.

111 *Cf.* 1 Cor 7: 32-33. En las lecciones del semestre de 1921-1922, Heidegger mantiene abiertamente que la vida, tomada en el sentido verbal, ha de interpretarse según su sentido relacional como cuidado (*cf.* GA 61: 90).

112 *Cf.* Gal 5: 4.

prestigio y del poder. Aquí es donde cabe situar la posterior afirmación de Heidegger de que «esta conexión ontológica peculiar que se da entre la propiedad del ser del Dasein y del ocuparse-de en la caída ha alcanzado en el cristianismo y la interpretación cristiana de la existencia una determinada comprensión».[113] En *Ser y tiempo*, este estado de caída se tematiza desde la óptica de las determinaciones existenciarias del ser cotidiano de las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad.

Ahora bien, el mantenerse excesivamente apegado a los asuntos cotidianos y públicos termina abocando la existencia a un estado de angustia y ceguera ante la segunda venida de Cristo. La caída en el mundo genera la ilusión de una vida segura, confiada y repleta de sentido; pero, en realidad, este mundo de normas públicas arroja al ser humano a un estado de ceguera, desorientación e impropiedad que le impide intuir el momento de esa segunda venida.[114] Pero, a su vez, esta constante incertidumbre ante el momento de la *parousía* provoca un profundo sentimiento de angustia, un modo de encontrarse que impregna la experiencia cristiana: angustia que acompaña al creyente, suscitando en él un sentimiento de inquietud que, a la postre, le hace tomar conciencia de su caída en el «uno» cotidiano e impropio. Ante los fenómenos de la pérdida en el devenir de las opiniones públicas y la angustia, la conciencia aparece como instancia que reactiva la relación con Dios.[115] En el cristianismo primitivo, la angustia

113 Heidegger, M., GA 21, pág. 232.

114 *Cf. idem*, GA 60, págs. 103-104.

115 Esto también explica el interés que Heidegger muestra por la noción agustiniana de la *cura* en su interpretación del libro X de las *Confesiones* (*cf.* GA 60, págs. 205-209). Agustín ya advertía del riesgo de dispersarse en el mundo de las convenciones públicas y de dejarse guiar por los parámetros interpretativos de la cotidianidad y la normativización de la esfera pública, canales que sólo ofrecen un pseudo-conocimiento de la realidad y de sí mismo. Sobre las tres modalidades de la *tentatio* como *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum* y *ambitio saeculi* consultar GA 60, págs. 210-236.

va estrechamente ligada al fenómeno de la muerte. Para Pablo la muerte no es tanto algo que acontece al final de la vida como algo que nos acompaña diariamente:

> Cada día estoy a la muerte, ¡sí, hermanos!, gloria mía en Cristo Jesús Señor nuestro, que cada día estoy en peligro de muerte.[116]

La proclamación de la muerte y de la resurrección de Cristo, núcleo del mensaje cristiano, y su aceptación por parte del hombre transforman la dimensión de muerte que pesa sobre la humanidad y cada individuo en una fuerza espiritual que es el principio de la vida eterna.

En este estado de angustia, debilitamiento de la fe y desencantamiento, la conciencia se convierte en la instancia que reactiva dinámicamente la relación entre el creyente y Dios, rescatando al individuo de la caída y provocando un giro en él. A tenor de los estudios que sobre la conciencia moral aparecieron por la época, Pablo sería el primero en incorporar el concepto moral grecorromano de conciencia al contexto cristiano.[117] En el Nuevo Testamento, la conciencia encierra múltiples facetas: es personal, aparece asociada a la memoria, lleva a la manifestación de lo que está oculto, advierte del carácter errático de la existencia

116 1 Cor 15: 31. Heidegger retoma y tiene presente esta noción de la muerte en *Ser y tiempo*, donde señala que «la antropología elaborada en la teología cristiana –desde Pablo hasta la *meditatio futurae vitae* de Calvino– ha tenido siempre presente la muerte en la interpretación de la "vida"» (SuZ, pág. 249/nota 1 [SyT, pág. 269]).

117 Sobre todo, los trabajos de A. Ritschl, *Sobre la conciencia moral* (1875), M. Kähler, *La conciencia moral en la Antigüedad y en el Nuevo Testamento* (1878), y H. Stoker, *La conciencia moral* (1925), citados en *Ser y tiempo* (SuZ, pág. 272/nota 1 [SyT, pág. 292]). Con todo, en ocasiones no queda clara la diferencia existente entre la expresión más amplia de «conciencia cristiana» en el sentido de autoconciencia de su propia identidad *(Bewußtsein)* y la acepción más restringida de «conciencia moral» *(Gewissen).*

humana, recuerda al individuo su culpa originaria y lo mantiene vigilante ante la llegada de Cristo.[118] Con el establecimiento de la patrística y la escolástica, el término griego *syntéresis* se sustituye por el latino de *conscientia*, ora asociado al hábito aristotélico de los principios y los fines prácticos, ora pensado como la aplicación de estos mismos principios y fines a situaciones particulares.[119] Los místicos, en cambio, emplean el concepto de conciencia en el sentido de tendencia receptiva hacia Dios. No obstante, en ambos casos, tanto en la interpretación moral como en la mística, la conciencia posee el poder de desocultar e iluminar, de contrarrestar la inclinación hacia la caída y el autoengaño.

En Lutero, la conciencia encarna una facultad por medio de la cual la palabra divina penetra en el individuo sin la mediación de la Iglesia. En esta misma línea de reivindicación de la libertad de conciencia, Kierkegaard diferencia entre la conciencia individual y la conciencia estigmatizada por las normas públicas e institucionales como, por ejemplo, los dogmas de la Iglesia. Precisamente, es la conciencia la que libera al individuo de la dispersión y del anonimato en la esfera pública para retrotraerlo a su existencia más propia, genuina, personal e intransferible. La conciencia, en definitiva, pone al descubierto la culpa y la finitud de cada ser humano, señala el punto de inflexión desde el que cada uno puede singularizarse. Ahora bien, al inicio de los años veinte, los conceptos de conciencia y de culpa todavía están poco elabo-

118 *Cf.* 1 Cor 10: 29; 2 Tim 1: 3-9; 2 Cor 4: 2-6; Rom 13: 5-8; Heb 10: 22-31.

119 Como se muestra en el siguiente apartado dedicado a la apropiación heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles, esta comprensión de la situación guarda un estrecho parentesco con la *phrónesis* o la sabiduría práctica; un tipo de saber también presente en el Nuevo Testamento: «Por eso, queridos, huid de la idolatría. Os hablo como a prudentes. Juzgad vosotros lo que digo» (1 Cor 10: 14-15).

rados por Heidegger. Hasta la redacción de *Ser y tiempo*, ambos fenómenos no encontrarán articulación sistemática.

Para Heidegger, al igual que para Kierkegaard, la conciencia nada tiene que ver con la conciencia pública del «uno». Antes bien, Heidegger apela a la conciencia individual y en cada caso mía, dotada del carácter de la vocación. Una vocación, como se indica en *Ser y tiempo*, que no se escucha en las habladurías del «uno», sino que habla en el modo del callar. La conciencia como vocación del cuidado insta al Dasein a salir del estado de perdido en el «uno» y lo coloca ante sus posibilidades. Por tanto, la conciencia, al desocultar al yo y rescatarlo del naufragio en el mundo cotidiano, atestigua la posibilidad del sí mismo propio y lo emplaza a proyectarse resueltamente hacia una culpa esencial, poniendo de relieve una doble carencia del Dasein: la de estar arrojado a la existencia y la de la imposibilidad de realizar todas sus posibilidades. Heidegger aglutina esta carencia bajo el concepto del «proyecto arrojado» *(geworfener Entwurf)*. El paralelismo formal con *Ser y tiempo* es realmente sorprendente. Ahí también el filósofo toma como punto de partida a un individuo concreto, el Dasein, anclado en el mundo conjuntamente con otros y ocupándose de las cosas que le salen al encuentro. A su vez, el Dasein, cuyo ahí se constituye existenciariamente a través de los temples de ánimo, la comprensión y el habla, también se ve constreñido por la interpretación cotidiana y pública del mundo que ofrece el «uno» *(das Man)*, precipitándose en el modo de ser impropio de la caída. A partir de la angustia y el querer tomar conciencia de la caída en el «uno», el Dasein se singulariza y permanece libre, aunque responsable, para proyectarse resuelta y propiamente desde su poder ser originario.

1.3.3
Los caracteres kairológicos de la vida fáctica

En las lecciones del semestre de invierno de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*, se ofrece un sugestivo análisis de la vivencia del tiempo de la primera comunidad cristiana que muestra cómo la relación intencional entre creyente y Dios genera en el Nuevo Testamento el auténtico tiempo kairológico. Tomando como hilo conductor los capítulos tercero y cuarto de la primera epístola a los tesalonicenses, Heidegger se detiene en interpretar el carácter kairológico del instante de la segunda venida de Cristo. El fenómeno de la proclamación apostólica se inscribe en el contexto de la experiencia fáctica de la vida, elemento central de una religión orientada hacia la escucha de la fe. Ahora bien, ¿cómo se actualiza esta experiencia en el marco de la proclamación apostólica? Una interpretación fenomenológica como la de Heidegger entiende este proceso de actualización desde la situación histórica concreta.[120] De esta manera, la imagen recurrente de la llamada de Cristo y su expresa repetición forman parte de una historia de actualización que afecta fácticamente a cada miembro de la comunidad. El conocimiento surge de modo directo del contexto situacional de la experiencia

120 *Cf.* Heidegger, M., GA 60, pág. 98. Para más información sobre los rasgos kairológicos de la vida fáctica véanse, entre otros, Haar, M., «Le moment *(kairós)*, l'instant *(Augenblick)* et le temps-du-monde *(Weltzeit)*», en Courtine, J.-F. (ed.): *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du* Dasein, *op. cit.*, págs. 67-90; Greisch, J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, PUF, París, 1994, págs. 30-34; Falkenhayn, K., *Augenblick und Kairos: Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Duncker & Humblot, Berlín, 2003; Ruff, G., *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten «Freiburger Vorlesungen»*, Duncker & Humblot, Berlín, 1997.

cristiana. A partir de este conocimiento compartido, la palabra del mensaje divino acontece en forma de servir y esperar a Dios desde la fe absoluta en el regreso de Cristo:

> Ellos mismos cuentan de nosotros cuál fue nuestra entrada a vosotros, y cómo os convertisteis a Dios, tras haber abandonado los ídolos, para servir a Dios vivo y verdadero, y esperar así a su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos y que nos salva de la cólera venidera.[121]

La *parousía* designa el fenómeno de la reaparición de Cristo y no tiene nada que ver con el significado griego clásico de la presencia. La *parousía* remite a la espera de un inminente y próximo evento futuro. La estructura de la experiencia de la esperanza cristiana se vincula con un sentido relacional, desligado de toda concepción objetiva y cuantitativa del tiempo como medición.[122] Pablo anuncia el momento del retorno de Cristo al margen de cualquier determinación cronológica del tiempo o estación del año y advierte:

> En lo que se refiere al tiempo y al momento, hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche.[123]

El mensaje paulino viene a decir: no mires al tiempo presente, sino mira en ti mismo, en tu propia vida, que tan bien conoces. Además, como hemos señalado con anterioridad, aquellos que se aferran a la seguridad del momento presente, aquellos que están inmersos en este mundo, es decir, aquellos que se han olvidado de sí mismos, no podrán salvarse, ya que viven en la oscuridad,

121 1 Tes 1: 9-10.
122 *Cf.* Heidegger, M., GA 60, pág. 102.
123 Tes 5: 1-2.

en la inautenticidad. Esto significa que aquellos que viven en el tiempo presente, ajenos a su situación histórica y de suyo auténtica, no se apercibirán del momento de la venida de Cristo, frenarán el despliegue de sus posibilidades y provocarán su propia ruina.[124] En cambio, aquellos que se mantienen expectantes y abiertos al regreso del Señor habitan en la autenticidad, en la luz del auto-conocimiento y del día del Señor. Para Heidegger resulta indiferente en qué estado mundano se halla el cristiano porque el contenido mundano no define de ninguna manera su existencia. Por ello, Pablo insiste en que «cada cual permanezca tal como lo halló la llamada de Dios».[125] Las relaciones mundanas únicamente consiguen retardar, incluso evitar, la actualización. Es menester poner entre paréntesis este mundo con el objeto de alcanzar una relación completa con Dios.

La actualización envuelve un peculiar momento kairológico de iluminación que va acompañado de mi constante situación de alerta y espera. El sentido del cuándo, del tiempo en que el cristiano vive, asume ahora el carácter fundamental de la experiencia fáctica de la vida, a saber, el carácter histórico.[126] El cuándo de la *parousía* depende ahora de mi propio comportamiento, armado de fe, amor y esperanza:

> Pero vosotros, hermanos, no vivís en la oscuridad, para que ese Día os sorprenda como ladrón, pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. Nosotros no somos de la noche ni de las tinieblas. Así pues, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios, [...] revistamos la coraza de la fe y de la caridad con el yelmo de la esperanza de salvación.[127]

124 *Cf.* Heidegger, M., GA 60, pág. 103.
125 1 Cor 7: 20.
126 *Cf.* Heidegger, M., GA 60, págs. 104 y 106.
127 1 Tes 5: 4-8.

A diferencia de la escatología del judaísmo tardío, asentada en la primacía de un evento futuro, la temporalidad de la facticidad cristiana enfatiza el momento de la decisión entre pasado y futuro en la que el cristiano se halla constantemente. De ahí que la temporalidad emane del contexto de actualización de nuestra relación básica con Dios, que incluye la dimensión de un ser presente que se abre en el recuerdo; y este presente perfecto, a su vez, está ya siempre prefigurado por la esperanza del inminente retorno de Cristo: retorno que se producirá en el *kairós* como plenitud del tiempo.

Sin embargo, en ningún caso se alude al momento de esa anunciada segunda venida; más bien se insinúa la imprevisibilidad de un retorno que habrá de acontecer en un pestañear de ojos. Pablo pregona la instantaneidad del momento escatológico de la salvación. No se determinan ni el tiempo ni las circunstancias de su llegada: sólo se insiste en su carácter de repentino. La amenaza que se incluye en esta naturaleza imprevisible e incalculable de la acción salvadora obliga a los cristianos a vivir despiertos, presos de un estado de constante inseguridad e incertidumbre, a la espera de un futuro que pide ya ahora una decisión y que en este sentido se vive ya como presente, en vez de dormirse en la objetivación y el cálculo de tiempo. Los rasgos kairológicos no dominan ni calculan el tiempo, sino que forman parte del proceso de realización de una vida que se resiste a ser objetivada y cuantificada. Sólo desde este inminente advenir futuro puede aprehenderse la experiencia cristiana originaria del tiempo y tomar sobre sí la facticidad y la historicidad de la vida. Heidegger interpreta este tiempo cronológico como un modo de escapar de la angustia y la inseguridad para procurarse la tranquilidad y el sosiego que presuntamente proporciona una realidad presente y a la mano, que puede ser observada y medida. Sin embargo, observa Pablo, «cuando digan: "paz y seguridad", entonces mismo, de repente,

vendrá sobre ellos la ruina, como los dolores de parto a la que está encinta; y no escaparán».[128]

De esta manera, llegamos a la segunda tesis de Heidegger: la experiencia cristiana genera la temporalidad primordial. Y a renglón seguido se pregunta: ¿cuál es el factor último que posibilita tal experiencia? ¿Cómo está Dios presente en la experiencia fáctica? Estas dos preguntas reciben una sola respuesta: la temporalidad, fenomenológicamente hablando, es la modalidad en que Dios se «da» o se «hace presente» en la experiencia fáctica de la vida. En este contexto, Heidegger aborda el análisis fenomenológico de la segunda venida de Cristo y del fenómeno de la *parousía* para ver qué tipo de temporalidad está implicado en ellos. En primer lugar, piensa que la escatología del judaísmo tardío no resulta adecuada para comprender correctamente la escatología cristiana, porque opera con una idea preconcebida de tiempo asociada al tiempo objetivo y lineal, que poco o nada tiene que ver con el sentido de realización de la experiencia cristiana. Una vez establecida esta matización, Heidegger da paso a la interpretación del significado de la temporalidad contenido en la epístola paulina. A su juicio, la auténtica relación cristiana con la *parousía* no reviste primeramente la forma de la esperanza de un acontecimiento futuro. El problema del «cuándo» de la segunda venida se explica en el capítulo quinto de la primera epístola a los tesalonicenses en los siguientes términos, como ya hemos observado páginas atrás:

> En lo que se refiere al tiempo y al momento, hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche.[129]

128 1 Tes 5: 3.
129 1 Tes 5: 1.

Por tanto, la cuestión del «cuándo» de la *parousía*, el *chrónos* y el *kairós*, que Heidegger traduce respectivamente por *Zeit* (tiempo) y *Augenblick* (instante), no puede resolverse por referencia ni al tiempo objetivo ni al tiempo de la cotidianeidad; antes bien, la cuestión del «cuándo» queda referida a la propia experiencia fáctica de la vida contenida en la expresión «vosotros mismos sabéis...». De ahí que la cuestión de la temporalidad en la experiencia religiosa cristiana se convierta en un asunto de cómo cada uno vive su propia existencia.[130]

En este sentido, el tiempo auténtico es fruto de la síntesis entre necesidad y posibilidad, entre pasado y futuro en el instante presente. A diferencia de la filosofía griega, que concibe lo eterno como algo pasado que ha de ser recordado, y del judaísmo, que ve lo eterno en la distancia de un futuro que ha de ser anticipado, el cristianismo unifica estos dos factores en la noción del *kairós* de la *parousía* que tiene lugar en la «plenitud de los tiempos».[131] El *kairós*, el instante de la salvación, pone ante el filo de la navaja, ante la decisión. Las determinaciones kairológicas no calculan ni dominan el tiempo; por su referencia al futuro llevan consigo más bien la amenaza, pertenecen a la historia de la realización de la vida que no puede ser objetivada. Según Heidegger, la experiencia de la vida es fáctica e histórica, porque ve la estructura dominante de la vida en el sentido de la realización y no en el contenido.[132] El prescindir de una historia apocalíptica y de una datación final refuerza, si cabe, esa radical orientación hacia la vida fáctica. El *kairós* obliga a replegarse sobre la histori-

130 *Cf.* Heidegger, M., GA 60, págs. 116-117.

131 Gal 4: 4.

132 Anteriormente, se ha apuntado que en la segunda epístola a los corintios la facticidad de la vida se caracteriza por la renuncia a visiones y revelaciones y por la aceptación de la propia flaqueza (2 Cor 12: 5-10). Pablo mantiene con firmeza que la verdadera fortaleza del cristiano descansa en no enorgullecerse, y con este fin Dios le ha clavado el aguijón de la carne.

cidad de cada uno y asumir la responsabilidad de las decisiones, pues en cada instante yace la posibilidad del momento escatológico.

En cambio, en la visión quietista y estática de la *vita beata*, el movimiento de temporalización de la relación entre el creyente y Dios queda deshistorizado y mitologizado a nivel de una eternidad inmutable, una eternidad que acaba por traducirse en la solidificación del presente. Pablo formula esta experiencia kairológica básica de la temporalidad cristiana y ajena a la metafísica de la presencia en el siguiente pasaje de la epístola a los romanos:

> [...] porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros. [...] Nosotros gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación radica en la esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia.[133]

En la misma línea de distanciamiento del modelo de la presencia griega, de corte básicamente aristotélico, se sitúa también la postura crítica de Lutero frente a lo que denominó la «teología de la gloria» propia de la escolástica.

1.4
Lutero y la teología de la cruz

Otto Pöggeler recuerda que, en los encuentros que tuvo con Heidegger en la casa de Zähringen en los años 1959 y 1961, éste le contó que había leído a Lutero en el seminario de Friburgo. ¡En 1909! En un contexto dominado por el liberalismo del su-

133 Rom 8: 18-25.

doeste alemán, la filosofía neokantiana y la ortodoxia católica.[134] Seguramente, se trataba de *Las lecciones de Lutero sobre la carta a los romanos* (1515-1516), editadas por Johannes Ficker en 1908. A la lectura personal de Lutero se añaden las lecturas académicas de los textos de la patrística con el profesor Karl Künstle (1910), de los místicos medievales con el profesor Joseph Sauer (1910) y de los evangelios y las epístolas paulinas con el profesor Simon Weber (1910-1911).[135] Desde esta perspectiva no resulta tan extraño que Heidegger anunciara en los primeros años como docente en Friburgo un curso sobre *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval* (1918-1919) y una *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921). Precisamente en la segunda parte de estas lecciones se ofrece un detallado análisis de las epístolas paulinas. A tenor de las transcripciones de Oskar Becker, Heidegger habría iniciado el comentario de los textos paulinos des-

134 *Cf.* Pöggeler, O., «Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt», en Denker, A., Gander, H.-H. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, *op. cit.*, 2004, págs. 185s. Para más información sobre la lectura heideggeriana de Lutero, cabe remitirse a: Buren, J., «Martin Heidegger. Martin Luther», en Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, *op. cit.*, págs. 159-174; Courtine, J.-F., «Heidegger entre Aristote et Luther», en Cassin, B. (ed.), *Nous Grecs et leurs modernes: les stratégies contemporaines de l'Antiquité*, Seuil, París, 1992, págs. 337-362; Loewenich, K., *Luthers «theologia crucis»*, Kaiser, Múnich, 1954; McGrath, S., «Das verborgene Anliegen von *Sein und Zeit.* Heideggers frühe Luther-Lektüre», en Enders, M. y Zaborowski, H. (eds.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen,* Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 273-280; Riedel, M., «Reformation und deutscher Idealismus. Martin Heidegger zwischen Luther und Melanchton», en Seubert, H. (ed.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Böhlau, Colonia, 2003, págs. 15-24; Sommer, Ch., *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néotestamentaires d'*Être et temps, PUF, París, 2005, en especial págs. 36-45.

135 Para una relación detallada de los cursos tomados por Heidegger como estudiante (1909-1915) remitimos al apéndice (apartado 1.1) en www.herdereditorial.com.

pués de recibir la llamada del decano, quien le transmitió la queja de un alumno que tras cinco semanas de asistencia a su curso protestaba diciendo que todavía no se había hablado de religión.

En efecto, Heidegger dedicó la primera parte de dichas lecciones a discutir el fenómeno de lo histórico y la indicación formal. Independientemente de la ira que pudiera sentir por la amonestación del decano y el subsiguiente cambio de orientación de la temática del curso, Heidegger no dejó de reconocer que la comunidad protocristiana presenta una gran revolución, pues en ella se inicia una manera de pensar y vivir la religiosidad que centellea en Agustín, la mística medieval, Lutero y Kierkegaard. Con la interpretación luterana de Pablo entra en juego una intensa ocupación con la teología escolástica tardía (Duns Escoto, William of Ockham, Gabriel Biel y Greogorio de Rimini), con la que Heidegger simpatiza gratamente:

> Lutero ofreció en sus primeros escritos una comprensión totalmente nueva del cristianismo primitivo. Sin embargo, después cayó víctima del peso de la tradición: se inicia entonces la implantación de la *escolástica protestante.*[136]

Desde este punto de vista, se comprende la afirmación de Heidegger de que «[...] la réplica luterana se dirige religiosa y teológicamente contra la escolástica, que se consolidó a través de la recepción de Aristóteles».[137]

En las *Disputaciones de Heidelberg* (1518), el joven Lutero ofrece una interpretación de las epístolas paulinas que se desmarca de la teología escolástica que, inspirada en el pensamiento metafísico griego, recibe el nombre de *theologia gloriae.* La voz «gloria» remite a la experiencia griega del ser como presencia. En el contexto grecorromano, «gloria» sirve para pensar y experi-

136 Heidegger, M., GA 60, págs. 281-282 [cursiva del autor].
137 *Idem*, GA 61, pág. 7.

mentar a Dios en términos de ser presente. Según Lutero, esto desemboca irremediablemente en una contemplación divina de carácter ocular, quietista y estático. La palabra «gloria» nombra la experiencia onto-teo-lógica griega del ser del ente como presencia inmutable, pura y eterna. La especulación metafísico-teológica pretende ser una justificación de Dios, pero para ello ha de apartar la mirada del lugar donde Dios realmente ha obrado: el sufrimiento y la cruz de su Hijo.[138] La teología no es una ciencia superior a las demás ciencias, no es un conocimiento que pueda ser homologado con el resto de los conocimientos humanos. Lutero subraya la irracionalidad de la fe y su desconfianza frente a las posibilidades de la razón humana para conocer y explicar las cuestiones relativas a la misma; una razón, por otra parte, corrompida por los deseos perversos de la voluntad humana. En la tesis 22 de las *Disputaciones de Heidelberg*, se afirma categóricamente que la sabiduría que considera las cosas invisibles de Dios a partir de las obras infla, ciega y endurece. Los atributos divinos se hacen visibles en sus contrarios: su hermosura, en la deformidad; su fuerza, en la debilidad; su sabiduría, en la estulticia. Esto no lo comprende la razón, sino sólo la fe. En este pensamiento culmina la tendencia antiespeculativa de la primera teología luterana. No es teológico ni cristiano el conocimiento que no procede de la fe. De ahí la indignación y el rechazo de la teología escolástica y la filosofía aristotélica.

Cristo es la figura reconciliadora entre el Dios oculto y el ser humano. Cristo es quien nos revela al Dios escondido, es el único capaz de acercarnos a Dios. Así, Jesucristo sufriente, abatido, tentado y crucificado conduce finalmente a la teología de la cruz. Es menester recordar que ésta repudia la vía cognoscitiva de la especulación racional. La metafísica no conduce al conocimiento

138 *Cf.* Lutero, *Disputaciones de Heidelberg*, en *Obras*, Sígueme, Salamanca, 1977, págs. 82-83.

del verdadero Dios. Toda especulación religiosa es *theologia gloriae* para Lutero. Lo que le mueve a condenar tal teología es la innegable impresión de que en ella no se valora justamente la fundamental importancia de la cruz de Cristo para el pensar teológico. La *theologia gloriae* tiene que ser destruida en favor de una *theologia crucis.* Para Lutero, el verdadero Dios de la teología es el que se esconde en la cruz y en los sufrimientos *(Deus absconditus),* no el que se manifiesta en la gloria de sus obras *(Deus manifestus).*

La cruz de Cristo muestra claramente que no existe para el hombre un conocimiento directo de Dios. Los teólogos de la cruz, sentencia Lutero, son los que llaman a las cosas por su nombre, mientras que los de la gloria, los escolásticos, falsifican las realidades cristianas:

> Tesis 21. *El teólogo de la gloria llama al mal bien y al bien mal: el teólogo de la cruz llama a las cosas como son en realidad.* Es evidente, porque al ignorar a Cristo, ignora a Dios que está escondido en sus sufrimientos. Prefiere así las obras a los sufrimientos, la gloria a la cruz, la sabiduría a la locura y, en general, el bien al mal. Son aquellos a quienes el apóstol califica de «enemigos de la cruz» [Flp 3: 18], porque aborrecen la cruz y los sufrimientos y aman las obras y su gloria. De esta forma vienen a decir que el bien de la cruz es un mal y el mal de la obra es un bien, y ya hemos dicho que no se puede encontrar a Dios sino en el sufrimiento y en la cruz. Por el contrario, los amigos de la cruz afirman que la cruz es buena y las obras malas, porque por medio de la cruz se destruyen las obras y es crucificado Adán. Es imposible, en efecto, que no se pavonee de sus obras quien antes no haya sido destruido y aniquilado por los sufrimientos y los males y mientras que no se convenza de que él no es nada y que las obras no son precisamente suyas sino de Dios.[139]

139 *Ibid.*, págs. 82-83 [cursiva del autor].

Por tanto, si Dios es un misterio oculto en el dolor y en la cruz, entonces no hay nada presente a la mano que pueda ser objetivado conceptualmente y elevado a representación teorética. No hay ningún punto de partida en la humildad y la locura de la cruz para la especulación ontoteológica que permita pasar de lo visible al conocimiento de lo invisible, porque lo que se da ahí no es la eternidad, el poder, la gloria y el reino, sino todo lo contrario: el tiempo, la debilidad, el sufrimiento, la muerte de Dios en la cruz.

Todo en conjunto empuja a Lutero a denunciar que la *theologia gloriae*, henchida de soberbia y presunción, intoxica la especulación filosófica y teológica, por lo que es necesario erradicarla. Para ello recurre al concepto de «destrucción» de la primera epístola a los corintios: en alusión a quienes piensan que la predicación de la cruz es una necedad, Pablo afirma:

> [...] para los que se salvan, para nosotros, es fuerza de Dios. Porque dice la Escritura: *Destruiré la sabiduría de los sabios, e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes.* ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? [...] Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado.[140]

Esta destrucción va encaminada a una recuperación y un fortalecimiento de la fe en Cristo crucificado.

La necesidad de tal destrucción sugiere un final y un nuevo inicio no sólo de la teología, sino también de la filosofía. Como se señala en el *Informe Natorp*, de 1922:

140 1 Cor 1: 18-23 [cursiva del autor].

> [...] las investigaciones para llevar a cabo la tarea de la destrucción fenomenológica [de la historia de la ontología] arrancan de la escolástica tardía y del primer período teológico de Lutero.[141]

Desde la óptica de este impulso destructor, Heidegger se hace eco de la obra de Kierkegaard, quien como gran destructor del pensamiento especulativo moderno viene a complementar la destrucción de la escolástica medieval de Lutero. A este respecto, Heidegger cita el siguiente pasaje de la *Ejercitación al cristianismo* de Kierkegaard:

> Desde un punto de vista ético y cristiano, la totalidad de la filosofía moderna se basa en una reflexión abstracta, la filosofía flota en la indeterminación de lo metafísico. Sin embargo, es incapaz de admitir esto y de remitir al ser humano individual a lo ético, religioso, existencial. La filosofía ha generado la ilusión de que el ser humano

141 Heidegger, M., «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation», *op. cit.*, pág. 252; también *idem, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität,* GA 63, pág. 5. La destrucción heideggeriana, pues, se remonta al proyecto de la *destructio* luterana y de la crítica de Kierkegaard a la metafísica. En las lecciones de 1919, Heidegger recurre al término «crítica fenomenológica» y justifica su interés por el cristianismo primitivo a partir de las lecturas de los místicos, de Schleiermacher y Dilthey. En el semestre de invierno de 1919-1920, Heidegger se hace eco del ataque de Lutero a Aristóteles, usando por primera vez el término *Destruktion* (*cf.* GA 58, págs. 139ss), pero será en sus dos cursos sobre fenomenología de la religión de los semestres de invierno de 1920-1921 y de verano de 1921 cuando se aventure por primera vez en el ambicioso proyecto de un retorno al cristianismo primitivo y de una propuesta de destrucción de la tradición metafísica occidental. Para más información remitimos a la entrada «Destruktion» en Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927),* Herder, Barcelona, 2009, págs. 67-69. Y sobre el sentido y la función metodológica de la destrucción, véase Lara, F., *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923, op. cit.*, págs. 93-126.

> puede, como se dice pasivamente, especular desde sí mismo y en la pura apariencia.[142]

Las recreaciones majestuosas de un ser inmutable dan paso a un mundo temporal concreto con todas sus privaciones y sufrimientos. El acontecimiento y el símbolo de la cruz permiten que Dios y los seres se funden en una particularidad histórica, ajena a toda universalidad abstracta.

La lectura de Lutero, pues, reafirma a Heidegger en la ineludible destrucción de las aproximaciones axiológicas a Dios y de la insistencia en la vida fáctica concreta del creyente y de cada Dasein. El acceso a Dios no puede construirse. Surge de la fe implantada en la interioridad de la vida auténtica del ser humano, más allá de toda reificación cósmico-metafísica de Dios. Con ello, la teología de la cruz de Lutero recupera la experiencia cristiana originaria. Su renuncia expresa a visiones metafísicas y revelaciones teológicas va dirigida a rehabilitar, en su inquietud y debilidad, los fundamentos de la vida fáctica y, por ende, histórica. Esta caracterización de la vida cristiana se convierte en paradigma de la experiencia fáctica de la vida. La esperanza y la fe, en cuanto no objetivables ni visibles, remiten a la radical historicidad y el constante proceso de realización de la vida.

La condición de la vida humana no es la de tener a Dios, sino la de buscarlo una y otra vez en la repetición. El camino hacia Él, al igual que la existencia humana en general, es una constante *kínesis* circular de privaciones. La vida no es algo quieto e inmóvil; al contrario, está en incesante movimiento. Lutero y después Heidegger se apropian fértilmente del término aristotélico de la *kínesis* para mostrar el carácter dinámico de la relación entre el individuo y Dios. Él ya no se manifiesta en la contemplación estática como una pura presencia eterna. Precisa-

142 Heidegger, M., GA 61, pág. 182.

mente, la destrucción heideggeriana de la metafísica de la presencia y la repetición a nivel ontológico de la historicidad de la vida fáctica del cristianismo primitivo facilitarán un nuevo y genuino (re)planteamiento de la pregunta que interroga por el sentido del ser desde el horizonte de la temporalidad kairológica.

A modo de conclusión, cabe señalar que la visión cristiana, paulina y luterana del ser acaba por desplazar la interpretación griega. En opinión del joven Heidegger, el pensamiento griego se habría orientado desde sus comienzos hacia el modelo del «ver». Los griegos concibieron el *pensar* como *ver* y, en consecuencia, pensaron el *ser* como *presencia* en el sentido del estar-ahí-delante *(vorhanden)*. El ser así entendido está presente «en» el tiempo, pero sólo desde uno de sus modos, el presente. Está claro que desde esta concepción no puede darse plena cuenta de la facticidad y temporalidad de la vida ni de la experiencia cristiana originaria del tiempo. Un pensar que funciona como ver y piensa el ser como presencia tiende a objetivar, a fijar su atención en los contenidos representables, a no ver el tiempo sino como presente, imposibilitando la captación de la vida en su ejecución, en su despliegue temporal e histórico. En una palabra, los griegos y con ellos la entera metafísica occidental pensaron el ser *en* el tiempo, mientras que Heidegger cree que hay que pensarlo *como* tiempo. Los griegos olvidaron el tiempo y este olvido está en la raíz de aquel otro que Heidegger achacará a la entera tradición metafísica: el olvido del ser.

En sus lecciones de los próximos años, irá profundizando en esta experiencia originaria del tiempo como un advenir futuro desde el que la vida fáctica se despliega y se realiza. Definitivamente, en la conferencia de 1924 «El concepto de tiempo», en el tratado homónimo de 1924 y en los cursos de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, el tiempo se aborda en términos del horizonte transcendental desde el que puede plantearse la pregunta que interroga por el sentido

del ser.[143] Concretamente, en «El concepto de tiempo», así como luego en *Ser y tiempo*, el estado de resuelto que anticipa la muerte nos da la clave para la comprensión de la temporalidad. El fenómeno de la anticipación de la muerte, al igual que el fenómeno de la *parousía*, no se ajusta a parámetros de datación cronológica, dado su carácter esencialmente inminente e imprevisible. Desde el horizonte de la anticipación de la muerte como posibilidad extrema, las demás posibilidades sólo pueden aparecer como finitas. Lo que totaliza al Dasein es la perspectiva que rompe con la ilusión forjada en la vida cotidiana de una continuidad ininterrumpida en un tiempo homogéneo presente. En cambio, el Dasein realiza, temporaliza finitamente su existencia conforme a la fusión cooriginaria de pasado, presente y futuro, con una tendencia manifiesta hacia el futuro. La temporalidad así entendida conserva los rasgos propios del tiempo kairológico y poco tiene que ver con la concepción corriente del tiempo como sucesión lineal de momentos homogéneos. La interpretación heideggeriana del tiempo y del cuidado en las *Confesiones* de Agustín se enmarca precisamente en este contexto de discusión.

1.5
Agustín: la cura y la pregunta por el tiempo

En las lecciones del semestre de verano de 1921, *Agustín y el neoplatonismo*, se ofrece un análisis pormenorizado del libro X de las *Confesiones* de Agustín que va desde la memoria, el discernimiento y la vida feliz hasta el cuidado, las diferentes formas de tentación del alma y la conquista de sí mismo. Según Agustín, Dios acontece en la vivencia del alma, en la experiencia fáctica de la vida. El alma conserva un recuerdo de Dios y tiene el deseo de

143 *Cf. idem*, GA 20, §§ 32-36.

aprender las cosas desconocidas y olvidadas.[144] Este recuerdo conservado en la memoria incita al alma a la búsqueda activa de Dios como ideal de una vida feliz y plena. Pero los hombres a menudo temen la verdad y por eso se refugian en las comodidades y las certezas de la vida cotidiana. Esta tendencia a la caída forma parte de la naturaleza de todo individuo. En esta actitud se pone de relieve una determinación ontológica fundamental de la vida fáctica: el *curare.*[145] El cuidado por ocuparse de las cosas del mundo y, sobre todo, de las cosas de Dios se manifiesta como lucha contra la dispersión en el mundo cotidiano. La búsqueda de Dios provoca un contra-movimiento a la ruina existencial y abre la doble posibilidad de una existencia propiamente cristiana o simplemente mundana, respectivamente. Aquí entra en juego el dilema de la elección. A través de esta última, nuestra vida se hace histórica. Sin embargo, en un primer nivel, el individuo se halla ante una multiplicidad de posibilidades de elección y, por tanto, corre el riesgo de la dispersión y la pérdida en el anonimato público. Su afán por aprender y su curiosidad innata están inicialmente sometidos a los cánones interpretativos de la cotidianeidad que sólo proporcionan un pseudo-conocimiento de la realidad del mundo y de sí mismo.[146] Agustín habla de la ciencia perversa que, indebidamente aplicada, puede desembocar con facilidad en las habladurías y generar un movimiento de caída de nuestra existencia. La curiosidad se alimenta de las apariencias y del ansia de riqueza, es víctima de las tentaciones de la carne y de los ojos, de tal forma que uno mismo acaba viéndose y valorán-

144 *Cf. idem*, GA 60, págs. 182-186; Agustín, *Confesiones*, en *Obras completas* (vol. II), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, [2]1979, libro X, cap. 20.

145 *Cf.* Heidegger, M., GA 60, págs. 192-193; Agustín, *Confesiones*, *op. cit.*, X, 23.

146 *Cf.* Heidegger, M., GA 60, págs. 205-210; Agustín, *Confesiones*, *op. cit.*, X, 35.

dose a través de las opiniones de los otros en lugar de observarse y valorarse a sí mismo.[147] Este tipo de existencia provoca indefectiblemente una sensación de molestia e insatisfacción. Sólo la escucha de la llamada interior de Dios rescata al individuo de la insoportable levedad de su ser.

Este extenso comentario del libro X de las *Confesiones* se complementa en la conferencia de 1924 «El concepto de tiempo» y el tratado homónimo del mismo año con una interpretación de la noción de tiempo que Agustín desarrolla en el libro XI.[148] Sin duda, el interés por las reflexiones agustinianas sobre el tiempo desempeña un papel importante en la obra temprana de Heidegger. En la mencionada conferencia ante la sociedad teológica de Marburgo, se retoma con entusiasmo la interconexión de tiempo mundano y alma efectuada por Agustín, cuya radicalidad y originalidad se sitúa en la línea de la analítica fenomenológica de la temporalidad existenciaria del Dasein. De entrada, se señala que en nuestra vida cotidiana ya disponemos de una precomprensión del tiempo en las diferentes modalidades del necesitar tiempo, encontrar tiempo, tomarse tiempo, perder tiempo, etcétera. En nuestro comportamiento diario, mantenemos una relación de

147 *Cf.* Heidegger, M., GA 60, págs. 14 y 15. Heidegger insiste en que la elección de términos tales como «caída», «cotidianidad», «ruina», «tentación» obedece a una cuestión meramente formal, exenta de cualquier tipo de connotación ética o religiosa.

148 *Cf. idem, Der Begriff der Zeit* [conferencia de 1924], Max Niemeyer, Tubinga, 1989, págs. 5-8, e *idem, Der Begriff der Zeit* (tratado de 1924), en *Der Begriff der Zeit*, GA 64, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2004, págs. 17-19. Asimismo, Heidegger aborda nuevamente la concepción agustiniana del tiempo en la conferencia pronunciada el 26 de octubre de 1930 en el monasterio de Beuron, con el título *Agustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI* (el texto puede consultarse *online* y se publicará próximamente en el volumen 80 de la *Gesamtausgabe*). Para una discusión más detallada de la relación Heidegger-Agustín en torno a la cuestión del tiempo, véase Cortí, A., *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus,* Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006, en especial págs. 11ss.

familiaridad con el tiempo.[149] Pero –como apunta Agustín– apenas nos planteamos seria y críticamente la cuestión de qué es el tiempo, somos víctimas de una experiencia paradójica: «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé».[150] Agustín pone de manifiesto la tensión existente entre la comprensión natural del tiempo y el querer aprehenderlo filosóficamente. La comprensión natural, por un lado, es como tal pretemática y preconceptual, aunque no por ello exenta de validez, ya que en nuestro obrar cotidiano hacemos uso de esa comprensión. El querer aprehender filosóficamente el tiempo, por otro, no pretende tanto negar la validez del tiempo natural como comprender originariamente este tiempo.

En primer lugar, Agustín se interroga acerca de los modos de ser del tiempo y establece que los modos de ser de los tres horizontes temporales de pasado, presente y futuro se retrotraen a los comportamientos temporales del alma del recuerdo, de la percepción y de la espera.[151] En los siguientes capítulos, Agustín muestra cómo estos modos de ser de los tres horizontes temporales se realizan desde y confluyen en la presencia de un recordar pasado de la *memoria*, de un esperar futuro de la *expectatio* y de un percibir presente, bien bajo la forma de un *contuitus* referido a la percepción viva del presente, bien como una *attentio* relacionada con el ahora concreto de cada momento presente.[152] A partir de aquí, la esencia del tiempo queda caracterizada como *distentio animi*:

149 *Cf.* Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit*, Max Niemeyer, *op. cit.*, págs. 5-6.

150 Agustín, *Confesiones*, *op. cit.*, XI, 14.

151 *Cf. ibid.*, XI, 14-20.

152 *Cf. ibid.*, XI, 20-27.

> En ti, alma mía, mido los tiempos. No quieras perturbarme, que así es; ni quieras perturbarte a ti con las turbas de tus afecciones. En ti, repito, mido los tiempos. La afección que en ti producen las cosas que pasan –y que, aun cuando hayan pasado, permanecen– es la que yo mido en el presente, no las cosas que pasaron para producirla; ésta es la que mido cuando mido los tiempos. Luego o ésta es el tiempo o yo no mido el tiempo.[153]

Esta caracterización de la esencia del tiempo en términos de *distentio animi* permite que desde nuestra comprensión cotidiana del tiempo sea posible algo así como el medir espacios temporales.[154] El tiempo no se categoriza en términos espaciales de la extensión, sino que se caracteriza en términos de la duración. La interpretación del ser del Dasein desde el tiempo originario, esto es, desde la temporalidad extática, se inspira en las determinaciones agustinianas de la esencia del tiempo entendida como *distentio animi*. Este carácter extático de la existencia desembocará en la necesidad de una previa analítica existenciaria, ya que hasta que «[...] no tengamos un concepto claro de alma, es decir, del Dasein, resultará difícil saber qué significa la frase: el tiempo está en el alma».[155]

En las lecciones de la época de Marburgo, se aborda en profundidad la cuestión de la interpretación de la temporalidad originaria del Dasein.[156] Esta dimensión temporal del mismo habría quedado vedada por la fijación de la tradición filosófica en la experiencia vulgar del tiempo de la naturaleza y del mundo, un

153 *Ibid.*, XI, 27.

154 *Cf.* Herrmann, F.-W., *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992, págs. 170-184.

155 Heidegger, M., GA 24, pág. 335 (*Prob. fund. feno.*, pág. 288).

156 *Cf. idem*, GA 20, § 36 y GA 21, § 37. En el apartado 2.6 del presente capítulo, se ofrece un análisis mucho más detallado de la cuestión de la temporalidad.

tiempo que se extiende como una secuencia lineal y homogénea de ahoras.[157] Evidentemente, esta concepción vulgar del tiempo conserva su validez en el contexto de las acciones cotidianas, pero resulta infructuosa para el análisis filosófico, ya que oculta la temporalidad primaria que posibilita tal comprensión vulgar del tiempo. Heidegger ve en la copertenencia agustiniana de alma y tiempo un primer paso hacia una concepción originaria de este último. En Agustín, el tiempo es algo más que una mera sucesión unidimensional de diferentes ahoras. Es *distentio*, esto es, duración, extensión. Y esta duración plasma el carácter fundamental de la *vita actionis*, la cual se temporaliza en las tres direcciones del retener pasado, del actualizar presente y del esperar futuro. La doctrina del tiempo de Agustín coloca al ser humano ante su dimensión temporal y enseña al hombre que puede tanto conquistar como perder su existencia. Sólo a partir de la esencia del tiempo se hace comprensible por qué el hombre tiene la capacidad de medir y calcularlo. La pregunta por el tiempo se presenta así como la interrogante de qué es el hombre.[158] Aquí es donde entra en escena la figura de Aristóteles. Las interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles llevadas a cabo entre los años 1922 y 1925 ofrecen un cuadro muy detallado de las estructuras ontológicas y los comportamientos fundamentales del hombre.

157 *Cf. idem*, GA 24, págs. 370 y 383.

158 Véase al respecto el interesante estudio de Flasch (*cf.* Flasch, K., *Was ist die Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der* Confessiones. *Historisch-philosophische Studie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1993, págs. 57ss).

2.

Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles[159]

La figura de Aristóteles desempeña un papel fundamental en la obra temprana de Heidegger, por la que también desfilan, como hemos visto, otros protagonistas de la talla de Husserl, Dilthey, Kant, Lutero y Agustín. Pero, sin duda, su reinterpretación del método fenomenológico de Husserl y su radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles constituyen dos de los pilares básicos que sustentan el complejo entramado temático y metodológico de su programa filosófico de juventud. Las interpretaciones de Aristóteles son un motivo recurrente en el transcurso de sus cursos universitarios a principios de los años veinte. El mismo Heidegger subrayó con frecuencia la importancia de Aristóteles para su propio desarrollo filosófico.[160] Asimismo, los numerosos estudios existentes sobre la relación Aristóteles-Heidegger destacan sobremanera la presencia y la influencia aristotélica en su obra temprana.[161] Y,

159 Este capítulo ha sido recientemente traducido al portugués en Adrián, J., *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*, Nuova Harmonia, São Leopoldo (Brasil), 2010.

160 Véanse, por ejemplo, sus diferentes declaraciones autobiográficas en la carta a Richardson (Heidegger, M., «Brief an Richardson», en Richardson, W., *Through Phenomenology to Thought,* Martinus Nijhoff, La Haya, [2]1974, págs. VII-XXIII), en *Mein Weg in die Phänomenologie, op. cit.*, págs. 81-90, y en el prólogo a la primera edición de sus primeros escritos (GA 1, págs. 55-57). Sin duda, Aristóteles es uno de los autores a los que Heidegger ha dedicado más estudios desde sus primeras lecciones hasta sus últimos seminarios, incluido el proyecto inacabado de redactar un libro sobre el filósofo griego, como testimonia el conocido *Informe Natorp*, de 1922.

161 De entre la abundante literatura existente al respecto remitimos a: Adrián, J., «El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 34 (2001),

por último, las fuentes documentales de las que se dispone en la actualidad permiten analizar con detalle los matices de la apropiación y radicalización heideggerianas de temas y conceptos inspirados de diversa manera en la obra aristotélica.

Desde su llegada a Friburgo como asistente de Husserl en enero de 1919, Heidegger se concentra en hallar un acceso fenomenológico a la vida. Inicialmente, como hemos mostrado en el

---

págs. 179-221; Bernasconi, R., «Heidegger's Destruction of *Phronesis*», *The Southern Journal of Philosophy* XXVIII (1989), págs. 127-147; Brogan, W., «The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology», en Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought, op. cit.*, págs. 213-230; *idem*, *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, State University of New York Press, Albany, 2005; Buren, J., «The Young Heidegger, Aristotle and Ethics», en Dallery, A. y Scott, Ch. (eds.), *Ethics and Danger. Essays on Heidegger and the Continental Thought*, State University Press, Nueva York, 1992, págs. 169-185; McNeill, W., *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, State University of New York Press, Albany, 1999; Sadler, T., *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, Athlone, Londres, 1996; Taminiaux, J., «La réappropriation de l'*Éthique à Nicomaque: poíesis* et *prâxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», en *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jerôme Millon, Grenoble, 1989, págs. 149-189; y, especialmente, Volpi, F., «*Sein und Zeit.* Homologien zur *Nikomachischen Ethik*», *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), págs. 225-240; *idem*, «Dasein as *praxis:* the Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle», en Macann, Ch. (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments* II, Routledge, Londres y Nueva York, 1992, págs. 91-129; *idem*, «*Being and Time*: A Translation of the *Nichomachean Ethics*?», en Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought, op. cit.*, págs. 195-212. Yfantis, D., *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles. Ihre Entstehung und Entfaltung sowie ihre Bedeutung für die Entwicklung der frühen Philosophie Martin Heideggers (1919-1927)*, Duncker & Humblot, Berlín, 2009. Y, finalmente, el antepenúltimo número monográfico de la revista *Heidegger-Jahrbuch*, que reúne trabajos de Figal, Courtine, Volpi y otros especialistas, además de editar dos seminarios inéditos de Heidegger sobre Aristóteles (*cf.* Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zaborowski, H. [eds.], *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2007).

apartado anterior, la religiosidad cristiana le ofrece un primer paradigma histórico para su fenomenología de la vida. Sin embargo, esta tentativa inicial no acaba de cuajar. Quizá por razones filosóficas o diferencias personales con Husserl, quien le había animado a desarrollar una fenomenología de la religión.[162] Todavía en mayo de 1919, Heidegger considera el desarrollo de una fenomenología de la conciencia religiosa como un tema central de investigación. Pero en el curso de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*, deja entrever que «apenas hay esperanzas de llegar al nexo de realización de la vida cristiana».[163] La posibilidad de una verdadera fenomenología de la vida se produce con el redescubrimiento de Aristóteles, tal y como testimonia el escrito programático de 1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, más conocido como el *Informe Natorp*. El saber práctico de la prudencia (φρόνησις) sustituye aquí la religiosidad primitiva. Desde luego, no se trata de una virtud que simplemente dirige nuestro comportamiento, sino de una determinada apertura de la vida, de un modo de ser fundamental del ser humano que Heidegger condensará en el concepto de «cuidado» *(Sorge)*. El interés de Heidegger es, empero, estrictamente ontológico y no ético.

Ahora bien, ¿qué encuentra Heidegger en Aristóteles? De entrada, una enorme afinidad entre sus propias investigaciones fenomenológicas y los textos aristotélicos, tanto en el método como en el contenido. Sus interpretaciones del fenómeno de la experiencia de la vida fáctica coinciden en señalar la dimensión

162 Como recuerda Pöggeler, ya en 1920 Heidegger expresó a su estudiante y posterior discípulo, Karl Löwith, su indignación por el hecho de que Husserl lo considerara todavía un teólogo y por la escasa atención que éste prestaba a su trabajo filosófico (*cf.* Pöggeler, O., «Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie», en *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink, Múnich, 1999, págs. 249-252).

163 Heidegger, M., GA 60, pág. 121.

proto-fenomenológica del Estagirita, quien suministra una serie de interesantes observaciones acerca del carácter dinámico y práctico de la vida. En los diferentes tipos de verdad que se exponen en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, Heidegger encuentra una alternativa al modelo clásico de la verdad contemplativa, que insiste en la primacía de los fenómenos que implican una verdad práctica y que priorizan la situación histórica de la vida. En este sentido, como comenta Volpi en diferentes trabajos, la apropiación heideggeriana de la filosofía aristotélica gira en torno a tres preguntas fundamentales: primero, por la verdad, segundo, por el Dasein y tercero, por el tiempo. Estas tres cuestiones se plantean en el horizonte unitario de la pregunta por el sentido del ser.[164] A partir de este planteamiento, el presente apartado se articula de la siguiente manera: en primer lugar, se señalan algunos de los factores del importante (re)descubrimiento de Aristóteles (2.1); en segundo lugar, se muestra la emergencia de la pregunta por el ser en el pensamiento heideggeriano a partir de la temprana lectura de Brentano (2.2); en tercer lugar, se aborda la cuestión de la verdad (2.3); en cuarto lugar, se desarrolla la radicalización heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles, que desemboca en una ontología de la vida humana (2.4); en quinto lugar, se analiza la noción de *lógos* a partir de la lectura heideggeriana de la retórica aristotélica (2.5); y, en sexto lugar, se esboza el horizonte de la pregunta por el tiempo (2.6).

164 *Cf.* Volpi, F., «Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienste der Seinsfrage», en Thomä, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, *op. cit.*, págs. 26-36.

2.1
El (re)descubrimiento de Aristóteles

Aristóteles está constantemente presente en el horizonte del pensamiento de Heidegger, desde su lectura en el bachillerato de la disertación de Franz Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, de 1862, hasta su reencuentro con la filosofía aristotélica durante sus años de estudiante de Teología en Friburgo (1909-1911) bajo un clima marcado por el tomismo y su último seminario dedicado al concepto aristotélico de la *physis*.[165] Sin embargo, la fase decisiva de la confrontación con el Estagirita y la apropiación productiva de su filosofía práctica se produce en el período previo a la publicación de *Ser y tiempo* (1927), sobre todo en los últimos años de su primera estancia en Friburgo (1921-1922) y en los inicios de su etapa docente en Marburgo (1924-1926), años en los que se fragua su programa filosófico. En la primera mitad de la década de los veinte, la figura de Aristóteles ocupa un papel central en el programa heideggeriano de una ontología de la vida humana, que se nutre en buena medida de las reflexiones contenidas en la *Ética a Nicómaco*. La publicación de las lecciones de juventud completada recientemente ofrece una base textual que permite rastrear semestre por semestre la creciente presencia e importancia que Heidegger concede a Aristóteles. Su (re)descubrimiento de la obra aristotélica, especialmente de los tratados que desarrollan toda su filosofía práctica, resulta aún más sorprendente en una atmósfera intelectual domi-

165 *Cf.*, respectivamente, Heidegger, M., «Antrittsrede Martin Heideggers bei der Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften», *Jahreshefte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1957/58*, Heidelberg, 1959, págs. 20-21 e *idem*, «Vom Wesen und Begriff der *physis*. Aristoteles' Physik B, 1», en *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ³2004, págs. 239-301.

nada por el neokantismo, la hermenéutica, la neoescolástica y la fenomenología.

La primera aproximación a Aristóteles se produce en las lecciones del invierno de 1921-1922 y en las detalladas interpretaciones de los primeros capítulos de los libros primeros de la *Metafísica* y la *Física*, respectivamente, que encontramos en las lecciones del semestre de verano de 1922.[166] A partir de ese momento, la lectura de Aristóteles se intensifica en Heidegger en el marco de un creciente interés por la *Ética a Nicómaco*. Éste responde a cuestiones eminentemente filosóficas relacionadas con el incipiente proyecto heideggeriano de una hermenéutica de la facticidad, también designada con el nombre de ontología fenomenológica de la vida. Heidegger encuentra en los escritos prácticos de Aristóteles una fuente de inspiración inagotable para su propio programa filosófico, el cual se articula por primera vez en el conocido *Informe Natorp*, del año 1922.[167] En este escrito de tono programático, que en un principio era sólo el esbozo de una monografía más amplia sobre Aristóteles, que finalmente no llegó a escribirse, se elabora una ontología de la vida humana a partir de una magistral interpretación del libro sexto de la *Ética a Nicómaco*.[168] Esa interpretación se completa luego con los análisis fenomenológicos llevados a cabo en las lecciones del semestre de verano de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, sobre la función de los sentimientos (*πάθος*) y del habla (*λόγος*)

166 *Cf.* Heidegger, M., GA 61 e *idem*, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, GA 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2005.

167 *Cf. idem*, PIA, págs. 237-274.

168 Heidegger tenía previsto publicar el texto en la revista de Husserl *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Pero este proyecto se truncó. Incluso después se perdió el manuscrito que, afortunadamente, se descubrió en 1989 en el legado de Josef König y se publicó con una introducción de Hans-Georg Gadamer.

como formas de ser fundamentales del hombres, así como con la larga introducción de las lecciones de invierno de 1924-1925 que antecede a su exégesis de *El sofista*, de Platón.[169]

Después de *Ser y tiempo*, la figura de Aristóteles sigue siendo un punto de referencia para Heidegger, especialmente al final de los años veinte y al principio de los treinta, como ponen de manifiesto las páginas de las lecciones del semestre de invierno de 1929-1930, *Los problemas fundamentales de la metafísica*, dedicadas al análisis del *lógos*, la interpretación del ser como presencia ofrecida en las lecciones del semestre de verano de 1930, *Sobre la esencia de la libertad humana*, y el curso monográfico de 1931 dedicado al libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles.[170] Sin embargo, en estos trabajos posteriores a *Ser y tiempo*, Aristóteles empieza a interpretarse desde la perspectiva de la historia del olvido metafísico de la pregunta por el ser, la cual se caracteriza por dos rasgos fundamentales: la subjetividad y la constitución onto-teológica. Y, finalmente, el texto del seminario «Sobre la esencia y el concepto de *physis*» (redactado en 1939, aunque publicado en 1958) todavía muestra el significado que el Heidegger tardío concede a Aristóteles, si bien aquí no hace hincapié, como en los años veinte, en las determinaciones prácticas de la existencia humana, sino en las reflexiones aristotélicas sobre los entes naturales, que a diferencia de los artefactos producidos tienen el movi-

169 *Cf.* Heidegger, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2002, en especial págs. 113-160 y 191-207; *idem*, *Platon: Sophistes*, GA 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992, págs. 21-187.

170 *Cf.*, respectivamente, *idem*, *Die Grundbegriffe der Metaphsik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1983, especialmente § 72; *idem*, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA 31, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ²1994, § 9; e *idem*, *Aristoteles*, Metaphysik Θ, *1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 33, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ²1990.

miento en sí mismos.[171] Si se piensa la importancia que Heidegger concede a la relación entre técnica y naturaleza en su diagnóstico de la época contemporánea, quizá se comprenda mejor el significado que cabe otorgar en este contexto a Aristóteles.

Aquí nos interesa el intenso trabajo de interpretación de los escritos aristotélicos desplegado por Heidegger en los años previos a *Ser y tiempo.* Desde la perspectiva de su obra temprana, los esfuerzos se concentran en la pregunta fundamental por el ser de la vida humana. ¿Cómo puede describirse la vida humana sin sacrificar su intrínseca movilidad, sin objetivarla por medio de la representación conceptual? ¿Cómo puede aprehenderse conceptualmente sin deformar y cosificar su genuino carácter dinámico? El modelo aristotélico da cuenta no sólo del comportamiento teórico de la vida humana, sino también de su comportamiento poiético y práctico. Esa dimensión práctica de la vida y el correspondiente cuidado que muestra por las cosas y las personas que la rodean queda plenamente integrada en *Ser y tiempo.* Como ha puesto de manifiesto Volpi en diferentes ocasiones, si comparamos la analítica existenciaria y la filosofía práctica, se observan sorprendentes y numerosas homologías entre el planteamiento de Heidegger y de Aristóteles, hasta el punto de que puede defenderse la provocativa tesis de que *Ser y tiempo* es una versión modernizada de la *Ética a Nicómaco.*[172] Sin embargo, no hay que

171 *Cf.* Heidegger, M., «Vom Wesen und Begriff der *physis.* Aristoteles' *Physik* B, 1», *op. cit.*, págs. 239-301.

172 *Cf.*, entre otros trabajos, Volpi, F., «*Sein und Zeit.* Homologien zur *Nikomachischen Ethik*», *op.cit.*, págs. 225-240; *idem*, «Dasein as *praxis:* the Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle», *op. cit.*, págs. 91-129; *idem*, «*Being and Time:* A Translation of the *Nichomachean Ethics*?», *op.cit.*, págs. 195-212; e *idem*, «*Ser y tiempo*: ¿una versión moderna de la *Ética a Nicomáquea*?», en Rocha, A. (ed.), *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Uninorte, Barranquilla, 2009, págs. 3-31.

perder de vista que la apropiación heideggeriana «ontologiza» los conceptos fundamentales de la filosofía práctica, es decir, los desposee de su carácter práctico y los convierte en modos de ser fundamentales del hombre.[173] La filosofía práctica se transforma así en una ontología de la vida humana.

En contra de la línea de interpretación de Franco Volpi y en favor de un mantenimiento de la diferencia entre los planteamientos de Aristóteles y Heidegger, véase Rese, F., «Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* und Heideggers *Sein und Zeit*», en Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles, op. cit.*, págs. 170-198. Asimismo, cabe destacar las posturas encontradas de Walter Brogan, por una parte, y de Jacques Taminiaux y Stanley Rosen, por otra. Brogan lee a Aristóteles desde la perspectiva de Heidegger y ve en aquél un precursor de éste (*cf.* Brogan, W., «Heidegger and Aristotle. Dasein and the Question of Practical Life», en Dallerry, A. y Scott, Ch. [eds.], *Crisis in Continental Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1990, págs. 137-146 e *idem*, *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being, op. cit.*, págs. 138-157), mientras que Taminiaux y Rosen critican la asimilación heideggeriana del concepto de la *phronesis* al extraerlo de su originario contexto político y ético (*cf.* Taminiaux, J., *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, State University of New York Press, Albany, 1991, págs. 111-143, y Rosen, St., «Phronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger», en Pozzo, R. [ed.], *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosohpy*, Washington, 2004, págs. 248-265). Finalmente, para una buena panorámica bibliográfica de la relación Heidegger-Aristóteles véase Weigelt, Ch., *The Logic of Life. Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos*, Coronet Books, Estocolmo, 2002, págs. 12-19.

173 Los defensores de una rehabilitación de la filosofía práctica –Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Joachim Ritter, Hans Jonas y otros neoaristotélicos– no siguen esta línea de interpretación. Pero a pesar de ello, todos sacan provecho de sus años de formación académica como estudiantes en las clases del joven Heidegger. Ninguno de ellos sigue el camino de la ontologización llevada a cabo por su maestro. En su lugar, se mantienen firmes en algunas de las intuiciones epistémicas básicas de la filosofía práctica, especialmente la reivindicación de la *prâxis* humana frente al moderno mundo de la técnica. A este respecto, Volpi pone de manifiesto cómo algunos de los discípulos de Heidegger desarrollan estas intuiciones justamente

2.2
Brentano y la pregunta por la unidad del ser

En una de sus diferentes retrospectivas autobiográficas, Heidegger recuerda:

> Un paternal amigo de mi pueblo, que sería más tarde arzobispo de Friburgo, el doctor Conrad Gröber, me entregó en el año 1907 la tesis de Franz Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles.* [...] La pregunta por la simplicidad de lo múltiple en el ser, que entonces sólo se movía vacilante e impotente en medio de la oscuridad, siguió siendo, después de muchas transformaciones, extravíos y desconciertos, el incansable impulso que dos décadas más tarde dio pie al tratado de *Ser y tiempo.*[174]

Y como él mismo evoca en *Mi camino en la fenomenología*,

> «[...] desde 1907, la disertación de Brentano se convirtió en guía para mis primeros y torpes intentos de penetrar en la filosofía».[175]

---

a partir de los impulsos que recibieron del joven profesor. Así, por ejemplo, Hannah Arendt rehabilita el concepto aristotélico de la *prâxis*, Hans-Georg Gadamer el de la *phrónesis* y Joachim Ritter el del *êthos* (*cf.* Volpi, F., «Heidegger und der Neoaristotelismus», en Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zaborowski, H. [eds.], *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles*, *op. cit.*, págs. 221-236).

174 Heidegger, M., «Antrittsrede Martin Heideggers bei der Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften», *op. cit.*, págs. 20-21 (reproducido en el prólogo de la primera edición de *Frühe Schriften* (*cf.* GA 1, págs. 55-57). En este contexto, también cabe destacar el decisivo influjo del escrito de Carl Braig *Del ser. Esbozo de ontología* (1886), que al margen de familiarizar a Heidegger con los términos de la tradición ontológica, le proporcionará una primera aproximación al tema del tiempo y su vinculación con la cuestión del ser.

175 Heidegger, M., *Mein Weg in die Phänomenologie*, *op. cit.*, págs. 81.

Asimismo, en un seminario sobre las *Investigaciones lógicas* celebrado en 1973 en su casa de Zähringen, explica a los asistentes que sus primeros pasos en la filosofía se produjeron de la mano de Brentano. Pero a diferencia de Husserl, que toma como punto de partida la obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [Psicología desde el punto de vista empírico], su interés por la filosofía se despertó gracias a la lectura de la disertación de Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Con una sonrisa cómplice afirma: «¡Mi Aristóteles es el de Brentano!».[176] Sus investigaciones ontológicas van encaminadas principalmente a determinar el sentido unitario del ser: «[...] si el ente se dice de muchas maneras, ¿cuál es entonces el significado fundamental? ¿Qué significa ser?».[177]

Brentano elabora una innovadora doctrina de las categorías y desarrolla una ontología propia, dirigida a ofrecer una solución sistemática al problema del ser que se aparta de la interpretación kantiana de Aristóteles de su maestro Adolf Trendelenburg y de otros especialistas aristotélicos de la época, como Christian

176 *Idem*, *Seminare*, GA 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1986, págs. 385s. Pero también ha de decirse que en su tesis doctoral, *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1913), dedica un importante capítulo al Brentano psicólogo. Para más información sobre la relación Brentano-Heidegger resulta obligada la referencia a los trabajos pioneros de Franco Volpi (*cf.* Volpi, F., *Heidegger e Brentano: l'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Daphne, Pádova, 1976; *idem*, «Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 [1978], págs. 254-265; *idem*, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Pádova, 1984, págs. 37-64; *idem*, «Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger: Franz Brentano e Carl Braig», en Esposito, C. y Porro, P. [eds.], *Heidegger e i medievali*, Brepols, Turnhout, 2001, págs. 39-52; *idem*, «Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluß auf Heidegger», en Denker, A., Figal, G., Gander, H.-H. y Zaborowski, H. [eds.], *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, *op. cit.*, págs. 226-242).

177 Heidegger, M., *Mein Weg in die Phänomenologie*, *op. cit.*, pág. 81.

August Brandis, Ernest Renan y Eduard Zeller. Brentano tampoco comparte las aproximaciones excesivamente filológicas a la obra aristotélica. Su interés se centra en las posibilidades que ofrece el modelo de la ciencia para la solución de problemas teóricos, hasta el punto de que reúne el aristotelismo con la concepción positivista de la ciencia. Aristóteles se convierte así en un modelo de rigor científico muy celebrado por los círculos positivistas de la segunda mitad del siglo XIX.

Desde este trasfondo, la psicología cobra una posición de privilegio en el ámbito de las ciencias y se convierte en uno de los pilares para las restantes ciencias, incluso para la filosofía. La ciencia psicológica desempeña un papel decisivo en la comprensión de la constitución de la experiencia y la explicación del conocimiento científico y lógico. La obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) se enmarca en un contexto intelectual dominado por el psicologismo, en el que Brentano intenta unir la función filosóficamente primordial de la psicología con el redescubrimiento de Aristóteles. La psicología no consiste en establecer las leyes de manifestación de lo psíquico, sino en clasificar los fenómenos y los estados de la vida psíquica. La clasificación y el análisis empírico de los fenómenos psíquicos forman parte de una psicología descriptiva que, a diferencia de la fenomenología especulativa del espíritu, respeta la experiencia y el rigor de la descripción fenomenológica.

Sin embargo, el joven Heidegger se decanta por la originalidad de la ontología de Brentano. A la hora de analizar su doctrina del ser hay que diferenciar entre la reconstrucción brentaniana de la concepción aristotélica del ser, por una parte, y su propio proyecto ontológico, por otra. La originalidad de Brentano ya queda patente en su disertación *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, de 1862. Desde luego, no se trata del trabajo de un joven doctorando. Nos hallamos ante un intento serio de poner orden en las aporías de la difícil doctrina aristotélica del

ser. De hecho, el trabajo ocupa hasta hoy un lugar destacado en la investigación aristotélica.[178] El libro de Brentano parte de la convicción de que puede demostrarse la unidad de los múltiples significados del ente. De lo contrario, la ontología tendría que renunciar a su pretensión de universalidad. Según su interpretación, la *analogia attributionis* permite hablar de una unidad del ser en Aristóteles. La sustancia (*οὐσία*) se convierte en la categoría central a partir de la cual podemos afirmar por analogía que las restantes categorías «son».[179] Éste es el modo en que Brentano interpreta la afirmación aristotélica:

> La expresión «algo es» se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza.[180]

A partir de este planteamiento, se realiza una reconstrucción soberbia de la doctrina aristotélica del ser que arranca de la famosa frase de la *Metafísica*: «El ser se dice de muchas maneras» (*τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς*). La particularidad de esta doctrina consiste en que el ente no puede comprenderse en el sentido de una homonimia absoluta ni el sentido de una sinonimia completa, precisamente por su significado múltiple. Éste se sitúa entre los dos extremos. La solución escolástica a este problema remite a la conocida doctrina de la *analogia entis*. El ente no es ni del todo unívoco ni multívoco, sino que encierra una diver-

178 La traducción inglesa de 1976, la francesa de 1992 y la italiana de 1995 de esta obra un siglo después de su publicación son una buena muestra de ello. El mismo Pierre Aubenque elogia el libro de Brentano en el prólogo de su conocido y ya clásico estudio *El problema del ser en Aristóteles* (1962).

179 Brentano, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1960, págs. 95-98. De esta manera Brentano concibe la ontología como ousiología, una solución de la que Heidegger se desmarca expresamente.

180 Aristóteles, *Met.* VI 2, 1026a 34-1026b 2.

sidad de significados que puede subordinarse conforme al criterio de la analogía.[181]

La disertación de Brentano ofrece una exposición sistemática de la polisemia del ser, la cual puede retrotraerse a cuatro significados básicos. Cada capítulo de *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* responde uno por uno a los siguientes cuatro sentidos del ente establecidos en el libro sexto de la *Metafísica*. *Primero*: el ente o lo que es como accidente (ὂν κατὰ συμβεβηκός); *segundo*: el ente o lo que es como verdadero (ὂν ὡς ἀληθές); *tercero*: el ente o lo que es según la división de las categorías (ὂν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν); *cuarto*: el ente o lo que es como potencia y acto (ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ).[182] Según Brentano, la doctrina del significado múltiple del ente es el núcleo de la metafísica.[183] Pero no todos los significados del ente pertenecen a la metafísica. La tarea prioritaria consiste, por tanto, en distinguir los significados del ser auténticos e inauténticos. ¿Cuál es el criterio que permite establecer esta diferenciación? Brentano desarrolla el criterio de lo «real» *(das Reale)* que se diferencia de lo «objetivo» *(das Objektive)*, es decir, todo aquello que sólo se encuentra en la dimensión de lo espiritual. Sólo el ente real –no así el ente espiritual– es el ente que realmente pertenece al campo de estudio propiamente metafísico. En consecuencia, la metafísica se define como ciencia del ente en cuanto tal, como ciencia de lo real en cuanto real.

181 *Cf.* al respecto los estudios de Jean-François Courtine en su libro *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, PUF, París, 2003. Y con relación a la valoración heideggeriana de la *analogia entis* véase *idem*, «Zwischen Wiederholung und Destruktion – die Frage nach der *analogia entis*», en Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles*, *op. cit.*, págs. 109-129.

182 Aristóteles, *Met.* VI 2, 1026a 30-36. Aristóteles también habla de la polisemia del ser en *Met.* III 2, 1003b6 y ss y *Met.* IV 7, 1017a1 y ss.

183 Brentano, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, *op. cit.*, pág. 5.

Sólo al ente real y efectivo se le pueden atribuir significados auténticos. Este criterio excluye al ente accidental y al verdadero. Al ente accidental porque no existe por sí mismo, sino por referencia a otro ente. Al verdadero porque sólo existe en el pensamiento.

Entre los significados auténticos del ente destacan las categorías. En última instancia, la doctrina del ser deja reducirse a una doctrina de las categorías, en concreto a una doctrina de la categoría primera de la sustancia (*οὐσία*). El ente se reduce al horizonte de la sustancia y ésta, por su parte, al horizonte categorial. ¿Cuál es entonces la relación entre el ser y las categorías? ¿Qué significa la categorialidad del ser? ¿Realmente puede reducirse el significado del ser a la dimensión categorial? ¿No existe también una dimensión precategorial, antepredicativa del ser irreductible a la dimensión categorial?

La sustancia es el ente en el sentido más originario y genuino. De ahí que sea tema de la metafísica. Los restantes significados del ente sólo son en cuanto referidos a la sustancia. Dicho de otro modo, deducen su existencia a partir del ser de esta última, la cual es el sustrato de todas las determinaciones categoriales. Las diferentes modalidades en que las categorías se encuentran en la sustancia suministran el criterio para deducir la tabla de las categorías a partir del concepto del ser sustancial. Pero ¿cómo lleva a cabo Brentano esta deducción? En su disertación explica que «[...] la demostración deductiva para la clasificación de las categorías debe empezar con la distinción entre sustancia y accidente».[184] La deducción sistemática de Brentano muestra que las categorías indican modalidades del estar-en-la-sustancia, modos de existencia inherentes a la sustancia. Las categorías no se clasifican por diferencias específicas, sino por modos específicos de existencia, por las relaciones diversas con la sustancia pri-

184 *Ibid.*, pág. 148.

mera.[185] Esta solución muestra la fuerte influencia de la escolástica, especialmente de Tomás de Aquino y su comprensión del ser como el concepto más elevado desde el que se establece la analogía y a partir del cual pueden deducirse las restantes determinaciones categoriales.

Heidegger celebra el intento de Brentano de profundizar en la unidad del ser mismo, pero no se siente satisfecho con su propuesta de solución. No comparte la tesis brentaniana de que la ontología pueda reducirse a una «ousiología» porque a sus ojos ello supone reducir el ser a los límites de lo categorial.[186] Su búsqueda se mueve más bien en la dirección contraria. Para él se trata de rebasar los límites de lo categorial y plantear la pregunta por el ser en toda su amplitud como condición de posibilidad de manifestación del ente.[187] Éste, como lo primariamente existente

185 *Ibid.*, pág. 113.

186 Cf. Heidegger, M., GA 33, pág. 45.

187 Brentano no se conforma con ofrecer un simple catálogo de las categorías. La originalidad de su interpretación consiste precisamente en que encuentra un hilo conductor para establecer una clasificación sistemática de las categorías. Brentano intenta mostrar que los múltiples significados categoriales del ente pueden deducirse a partir de un concepto unitario de ser. Este intento choca con las tres líneas de interpretación dominantes de la obra de Aristóteles en aquellas fechas, a saber, la interpretación lógica, la lingüístico-gramatical y la ontológica. La interpretación lógica de Christian August Brandis y Eduard Zeller establece que las categorías no son conceptos reales, sino sólo esquemas, estructuras. Las categorías proporcionan los aspectos y las perspectivas desde los que puede observarse cualquier objeto. Adolf Trendelenburg y Herrmann Waitz defienden una interpretación lingüístico-gramatical, según la cual las categorías tienen un origen gramatical y sólo se generan en el juicio mismo, es decir, en la combinación de los elementos proposicionales (sujeto, verbo, predicado y adverbio). Finalmente, Hermann Bonitz y Heinrich Ritter representan la interpretación ontológica. Las categorías, independientemente del hecho de que también pueden ser predicados, se comprenden como los conceptos que muestran el significado real del ente. Brentano simpatiza con esta interpretación ontológica y propone contemplar las categorías como conceptos reales y predicados por excelencia de

y percibido, pertenece a una realidad todavía no diferenciada en el plano categorial.[188] El ser, en cambio, no «es»; al contrario, ejerce de condición de posibilidad de la heterogeneidad de los entes. Heidegger retoma luego esta cuestión bajo la forma de la diferencia ontológica. Ahora bien, ¿cómo se pasa de lo particular a lo universal, de la multiplicidad a la unidad? No por vía de una enumeración de lo particular, sino a partir de cierta precomprensión de la unidad. Esto significa que para aprehender los entes ya hemos tenido que haber comprendido de alguna manera el ser. Una tesis en clara sintonía con el *factum* de la precomprensión del ser de *Ser y tiempo.* Brentano, en cambio, trata de derivar la multiplicidad a través de un mecanismo de deducción categorial que parte de la unidad del ser.[189] Con ello dota al ser de un carácter transcendente. Heidegger, por su parte, plantea una comprensión inmanente del ser, integrada en la vida humana como un modo de ser inherente al Dasein mismo. Sin duda, éste es el aspecto más interesante de la lectura heideggeriana de Brentano: el paso de la cuestión de la unidad del sentido del ser a la ontología fundamental. Es cierto que los entes pueden manifestarse en una realidad categorialmente construida, pero el ser existe antes de toda determinación. Por eso, hay que tomar en serio las palabras de Heidegger cuando declara que desde el momento de

---

la primera sustancia. Para más información, véase Volpi, F., «Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluß auf Heidegger», *op. cit.*, págs. 235-240.

188 Esta noción de una realidad empírica compuesta de una ilimitada multiplicidad de objetos particulares, por la que *«tota entitas singularis non continetur sub universale»* (GA 1, pág. 351), ya se halla presente en algunos filósofos medievales que ponen en entredicho la doctrina de la analogía y con los que Heidegger ya estaba familiarizado en su tesis de habilitación sobre Duns Escoto (1915).

189 *Cf.* Brentano, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, op. cit.*, pág. 137-138. Según parece, este intento de deducción ejerció especial influencia sobre el joven Heidegger.

su lectura del libro de Brentano a la cuestión del significado del ser le ha concedido un lugar central en sus reflexiones.

Heidegger se ocupó del problema del significado múltiple del ente prácticamente a lo largo de toda su vida. Insatisfecho con la solución «ousiológica» de Brentano, se plantea la pregunta de cuál de los cuatro significados del ente es el fundamental. Heidegger no desea reducir el ser al ámbito de lo categorial; más bien intenta comprender el ente desde la verdad como sentido unitario del ser. El lugar destacado que en estas lecciones de juventud le es propio a la pregunta por la verdad muestra que se inclina por el significado del ente como verdadero (*ὂν ὡς ἀληθές*), mientras que a partir de los años treinta emprende la tentativa de comprender el sentido del ente desde la posibilidad (*δυνάμει*) y la realidad (*ἐνεργεία*). Las lecciones de juventud evidencian una creciente equiparación de verdad y ser en el contexto de una recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles, aunque no hay que olvidar que Heideger accede al tema de la verdad a través de una discusión crítica con las *Investigaciones lógicas*, de Husserl.

2.3
El fenómeno de la verdad

A partir de la teoría de la verdad de Husserl, Heidegger llega a la convicción de que el juicio no es, como se afirma tradicionalmente, el lugar de manifestación originaria de la verdad. Esta última es en primer lugar des-ocultamiento. Y, como reconoce Aristóteles, el hombre vive en la verdad. El acto de comprensión de la vida fáctica, que guía la investigación filosófica del joven Heidegger, no se limita a ofrecer una serie de caracterizaciones de las experiencias vitales. En último término, aspira a la verdad, es decir, intenta verificar las afirmaciones que se realizan sobre la vida. Sin comprobación, sin evidencia, no hay filosofía. En este

aspecto, Heidegger se mantiene fiel al lema husserliano de ir a las cosas mismas, de analizar los fenómenos tal y como se dan directamente antes de cualquier acto de reflexión. La fenomenología como ciencia originaria descansa en la comprobación no reflexiva de la verdad. El concepto de verdad como des-ocultamiento que Heidegger empieza a desarrollar en sus cursos de juventud, especialmente en las lecciones del semestre de invierno de 1925-1926, *Lógica. La pregunta por la verdad*, se nutre en gran medida de la noción husserliana de «evidencia».[190]

2.3.1
El modelo husserliano de la evidencia

La fenomenología husserliana aspira a un saber riguroso. Ya desde la «Introducción» a las *Investigaciones lógicas*, del año 1900, se invoca el «principio de la falta de supuestos» para una filosofía con vocación de ser ciencia en sentido estricto.[191] La introducción

190 Esta dependencia ya fue magistralmente expuesta en el trabajo de habilitación de Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlín, 1967. De entre la literatura crítica existente sobre el temprano concepto heideggeriano de verdad remitimos a: Courtine, J.-F., «Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger. De la théorie du jugement à la vérité de l'être», *op. cit.*, págs. 7-31; Gethmann, C.-F., «Heideggers Wahrheitsauffasung in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Geschichte von *Sein und Zeit*», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Außensichten*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, [2]1991, págs. 101-130; Ruggenini, M., «La finitude de l'existence et la question de la vérité: Heidegger 1925-1929», en Courtine, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du* Dasein, *op. cit.*, págs. 153-178; Tugendhat, E., «Heideggers Idee der Wahrheit», en Pöggeler, O. (ed.), *Heidegger*, Kiepenheuer & Witsch, Colonia y Berlín, 1969, págs. 286-297.

191 Cf. Husserl, E., LU II/1 (HU XIX/1), pág. 24 (*Inv. lóg. 1*, págs. 227-228). Para evitar posibles malentendidos relacionados con la forma de citar los textos de *Investigaciones lógicas*, cabe tener presente la estructura

de supuestos injustificados se evita cuando el pensamiento se ciñe a lo dado originariamente a la conciencia. Por ello,

> [...] las verdaderas premisas de los resultados a que tendemos tienen que residir en proposiciones que responden a la exigencia de que lo enunciado por ellas admita una *legitimación fenomenológica adecuada*, esto es, su cumplimiento mediante *evidencia*, en el sentido riguroso de la palabra.[192]

Este ideal de conocimiento de la fenomenología basado en la ausencia de supuestos y dirigido a las cosas mismas no es otro que el ideal de la evidencia que sustenta la verdad de toda proposición sobre el mundo.

Ahora bien, ¿cómo se ha constituido ese mundo en la conciencia? Husserl dedica a esta problemática su monumental obra *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, de 1913. Aquí nos limitamos a situar el tema de la verdad en el contexto de la discusión en torno a la constitución del mundo. De entrada, hay que distinguir entre actitud natural y filosófica. En la actitud natural, estamos de ordinario dirigidos hacia las cosas del mundo circundante inmediatamente vivido. Dos rasgos

---

de los volúmenes de la *Husserliana*. El volumen XVIII recoge el extenso apartado de los *Prolegómenos a la lógica pura*, mientras que en el volumen XIX se editan las seis investigaciones en cuanto tales. A su vez, este volumen se compone de dos partes: la primera contiene de la Investigación Primera a la Quinta y la segunda recoge sólo la Investigación Sexta. De ahí las abreviaturas LU I (HU XVIII) para los prolegómenos, LU II/1 (HU XIX/1) para la primera parte del segundo volumen y LU II/2 (HU XIX/2) para la segunda parte del segundo volumen. La distribución de las investigaciones en la traducción castellana aumenta, si cabe, un poco la confusión. El volumen primero de la traducción castellana incluye los prolegómenos y las Investigaciones Primera y Segunda, mientras que el volumen segundo contiene las restantes Investigaciones.

192 *Ibid.*, págs. 28-29 [cursiva del autor] (*ibid.*, pág. 230).

definen el mundo natural. Por un lado, su existencia. El mundo está ahí para mí como un conjunto de objetos espacio-temporales de los que yo mismo formo parte. En ese horizonte ilimitado del mundo, brumoso e imposible de determinar con exactitud, es donde yo percibo todos y cada uno de los objetos particulares. Por otro lado, el mundo natural es el ámbito de referencia de los actos espontáneos de mi conciencia. Sin él, la conciencia no es posible.[193]

Frente a este carácter obvio de la actitud natural, la actitud filosófica es libre. En vez de dejarnos llevar por esa espontánea apertura al mundo, podemos, por decisión propia, suspender la tesis de la existencia de este último. No se trata de dudar de la existencia de tal o cual objeto intramundano. Se trata sólo de no tomar una posición teórica frente a la existencia o no del mundo. Éste continúa naturalmente estando ahí y, sin embargo, la tesis experimenta una modificación:

> [...] *la ponemos «fuera de juego», la «desconectamos», la «colocamos entre paréntesis».* La tesis sigue existiendo, como lo puesto entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis. Podemos decir también: la tesis es una *vivencia, pero no hacemos ningún uso de ella.* [...] Este cambio de valor es el hecho de nuestra plena libertad.[194]

Henos ante la reducción fenomenológica. ¿Qué es lo que queda en pie después de esta suspensión? La conciencia, responderá

193 *Cf. idem, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Libro primero, *Husserliana* III/1, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, págs. 56-60 (*Ideas I*, págs. 64-68). En próximas referencias *Ideen I* (HU III/1) y entre paréntesis *Ideas I* con la respectiva paginación de la traducción castellana consignada en el apartado de bibliografía primaria. En el capítulo quinto se ofrece una presentación mucho más detallada de esta cuestión y la postura de Heidegger al respecto (*cf.* apartado 3.2.3).

194 *Ibid.*, pág. 63 [cursiva del autor] (*ibid.*, pág. 71).

Husserl sin vacilar. En efecto, el mundo de las cosas nos es dado como referido esencialmente a una conciencia actual. La conciencia se nos presenta, en cambio, poseyendo un ser absoluto, independiente de las cosas. Como conciencia intencional que es, no se manifiesta como un habitáculo vacío, sino que en ella y por ella ya siempre está presente el mundo. Se revela esencialmente como apertura al mundo. El siguiente paso es mostrar cómo éste se manifiesta en ella. Ése es justo el cometido que Husserl emprende en su teoría de la constitución referida en el volumen segundo de *Ideas*, donde analiza la constitución de la cosa, de la experiencia de los otros y del mundo espiritual.

En Husserl, el fenómeno de la verdad presupone de alguna manera la existencia del mundo. La conciencia, en cuanto es intencional, implica algo que no es ella. La aprehensión de un objeto nunca se da aisladamente, es decir, aparece inmersa en un horizonte intencional. En otras palabras, previo a todo conocimiento concreto se anuncia el mundo, que constituye así el subsuelo de nuestra creencia en el ser. No cabe identificar tal mundo con el de la experiencia ingenua. La realidad del mundo natural sigue gozando de una certeza meramente presuntiva. Por el contrario, el mundo considerado como horizonte irrebasable de todo objeto de experiencia es un correlato necesario de la conciencia y disfruta de la misma certeza apodíctica que aquella. El conocimiento no significa sólo conocimiento *de* algo, sino conocimiento *en* un horizonte, *en* el mundo. Este horizonte mundano es anterior a todo acto cognoscitivo, puesto que todo acto lo presupone y lo hace entrar en juego de forma tácita o expresa.[195] Ese

195 Como es sabido, Husserl desarrolla ampliamente el concepto y las implicaciones del mundo de la vida en *La crisis de las ciencias europeas.* En esta obra, la fórmula de la autoconciencia *ego cogito cogitatum* se transforma en *ego cogito cogitatum in mundo.* Las analogías existentes entre esta concepción husserliana del mundo y la ulterior concepción de Heidegger son palmarias. En el capítulo quinto se vuelve sobre las diferencias y similitudes

ámbito de una experiencia precientífica del mundo en el que cada objeto se manifiesta, en el que colocamos necesariamente el sujeto y el predicado de cualquier juicio, es la condición de posibilidad de cada enunciado verdadero o falso.

El cambio, en la concepción husserliana del mundo se da de la mano con una transformación todavía más honda en el significado de la verdad y la evidencia. Husserl distingue en las *Investigaciones lógicas* entre el orden de las cosas y el de las verdades en sí. A la pregunta de cómo puede verificarse en nuestros actos de conocimiento la presencia de una verdad en sí se responde: mediante la evidencia. Hay evidencia cuando lo dado en la experiencia fenomenológica cumple el sentido del objeto mentado por el acto. La evidencia consiste en la adecuación cumplida o en la síntesis de coincidencia entre lo pensado y lo dado. En la Investigación Sexta, se propone exactamente esta definición de adecuación como ideal de cumplimiento:

> [...] contenido representante y contenido representado son aquí una sola cosa idéntica. Y cuando una intención representativa se ha procurado definitivo cumplimiento por medio de esta percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus: lo objetivo es «dado» o está «presente» real y exactamente tal como lo que es en la intención.*[196]

En último término, la evidencia se funda en la misma presencia del objeto. Evidencia equivale a presencia.

Así, por ejemplo, la distinción husserliana entre la donación signitiva vacía y la donación intuitiva de un objeto intencional

---

entre la fenomenología husserliana y la hermenéutica heideggeriana (*cf.* apartado 3, especialmente 3.2.7).

196 *Idem*, LU II/2 (HU XIX/2, p, 647 [cursiva del autor] (*Inv. lóg. 2*, pág. 683). Véase también *ibid.*, págs. 650-651 (*ibid.*, pág. 685).

muestra que las intenciones lingüísticas son menos originales y fundamentales que las perceptivas. Dicho de otro modo, todo tipo de representación *(Vergegenwärtigung)* es un acto derivado que remite a un acto de presentación *(Gegenwärtigung)*, en el cual el objeto se da en persona, directa y originalmente. Esto implica que los significados lingüísticos mediados por signos emergen de un encuentro prelingüístico y antepredicativo del mundo. En este contexto, el uso de los prefijos pre- y ante- no sólo alude al hecho de que las experiencias son temporalmente previas al lenguaje (o a la adquisición de lenguaje), sino también al hecho de que nuestra relación perceptiva con el mundo es una condición y una fuente permanente para el significado lingüístico.[197] Cuando, por ejemplo, en la ausencia de mi teléfono móvil *digo* que «es negro» y comparo ese juicio con la situación en la que el teléfono móvil está presente delante de mí y *veo* que efectivamente «es negro», nos hallamos ante dos actos de juzgar con la misma cualidad y materia. Pero entre los dos actos se da una diferencia importante. En ambos casos, estoy emitiendo un juicio sobre uno y el mismo objeto –a saber, mi teléfono móvil–, pero mientras que en el primero tengo una intención vacía (o como escribe Husserl, una intención meramente signitiva), en el segundo tengo una intención perceptiva (o, para ser más específicos, una intención perceptiva en la que el teléfono móvil

197 Este interés en la dimensión prelingüística de la experiencia, analizada en obras posteriores como *Análisis sobre la síntesis pasiva* y *Experiencia y juicio*, no implica que se ignore por completo la función del lenguaje. Más bien al contrario, Husserl reconoce que resulta imposible comprender la posibilidad del conocimiento científico sin tomar en consideración el lenguaje. Pero el análisis de la contribución del lenguaje es un análisis de algo fundado. Para un estudio más detallado sobre la visión husserliana de lenguaje veáse Derrida, J., *Edmund Husserl's «Origin of Geometry». An Introduction,* University of Nebraska Press, Lincoln, 1989 y Cobb-Stevens, R., *Husserl and Analytical Philosophy*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1990.

está presente en el plano físico y dado intuitivamente *in propia persona*).[198]

Asimismo, cuando estoy buscando mi teléfono móvil y lo encuentro, me hallo en una situación en la que el teléfono móvil, o para ser más exactos, el teléfono móvil dado perceptivamente, satisface o plenifica *(erfüllt)* mi intención. Aquello que primero fue pensado o representado ahora es visto o percibido. El acto de plenificación *(Erfüllung)* es otro elemento fundamental de la intencionalidad que está presente en los actos intuitivos y ausente en los actos signitivos.[199] Husserl intenta comprender el conocimiento y la verdad justamente a partir del modelo de la plenificación. Mientras realizamos afirmaciones sólo signitivas, nos movemos en el ámbito de simples postulados. Sin embargo, estos postulados sólo pueden confirmarse si nuestras intenciones se plenifican: por ejemplo, no puedo recordar el color de mi teléfono móvil, pero pienso que es negro, lo busco y cuando lo encuentro me doy cuenta de que estaba en lo cierto. Cuando dejo de pensar que el teléfono móvil es negro y lo intuyo, entonces mi creencia se confirma, está justificada, es decir, es verdadera. De esta manera, el conocimiento se puede caracterizar en términos de una identificación o síntesis entre lo que es pensado y lo que es dado,[200] y la verdad como una identidad entre lo mentado y lo dado.[201]

Hay que dejar claro que estamos hablando de una síntesis de coincidencia *(Deckung)* de aquello que es intencionado en dos actos diferentes y no de una correspondencia entre conciencia y un objeto extramental independiente. Husserl no sostiene la clá-

198 *Cf.* Husserl, LU II/2 (HU XIX/2), págs. 608-610 (*Inv. Lóg 2,* págs. 653-654).

199 *Cf. ibid.*, págs. 600, 607-608 (*ibid.*, págs. 648, 654-655).

200 *Cf. ibid.*, pág. 539 (*ibid.*, pág. 599).

201 *Cf. ibid.*, págs. 651-652 (*ibid.*, pág. 686).

sica teoría de la verdad como correspondencia, sobre todo en la medida en que la coincidencia en cuestión se da entre dos intenciones y no entre dos regiones ontológicas separadas. Es en este contexto en el que Husserl introduce el concepto de *evidencia.* Si pienso que mi teléfono móvil es negro y lo veo, entonces me doy *evidentemente* cuenta de que mi creencia es verdadera. ¿Acaso remite esta evidencia a algún tipo de inexplicable y misterioso sentimiento de certeza que acompaña mi creencia? ¿Está Husserl afirmando que el criterio para la verdad descansa en un sentimiento privado? La respuesta es «no». De hecho, Husserl critica de manera tajante los así llamados sentimientos de evidencia por su intrínseco relativismo.[202] Más bien al contrario, para él la evidencia designa en el sentido estricto del término el ideal de una perfecta síntesis de plenificación, donde un objeto mentado es adecuadamente plenificado por una correspondiente percepción. Así, cuando el objeto no sólo es meramente mentado, sino que también está dado de forma intuitiva, podemos decir que está dado con plena evidencia.[203]

202 *Cf. idem*, *Ideen* I (HU III/1), pág. 46 (*Ideas I*, p. 44). El concepto de evidencia no remite en ningún caso a la esfera privada de las opiniones o de los sentimientos del sujeto; antes bien, como reconocerá Husserl en los años veinte, el concepto de evidencia precisa una validez intersubjetiva.

203 *Cf. idem*, LU II/2 (HU XIX/2), pág. 651 (*Inv. lóg. 2*, pág. 686). En este contexto, cabría preguntarse: ¿qué sucede entonces con el error? La posibilidad del error es un ingrediente de la experiencia de la evidencia. Una evidencia particular puede ser sustituida por una nueva y más fuerte (*cf.* HU XVII, pág. 164). En *Lógica formal y transcendental* (1929), especialmente en la segunda sección, donde se produce el conocido retroceso a la esfera antepredicativa de la experiencia (*cf.* HU XVII, págs. 209-220), Husserl introduce una distinción entre dos conceptos diferentes de evidencia. Por una parte, el término «evidencia» se usa para designar la donación originariamente óptima del objeto intencionado (por ejemplo, cuando tenemos una visión y perspectiva perfecta del teléfono móvil, sin escorzos perceptivos deformantes, en un contexto de uso claro, etcétera); por otra, se utiliza para designar el acto de una efectiva síntesis de coincidencia (*cf. ibid.*, págs. 151-152).

En su estadio inicial de las *Investigaciones lógicas*, la doctrina de la verdad husserliana se enmarca, pues, en una filosofía de la intuición. La evidencia predicativa no es el tema básico de la filosofía. Previo y mucho más decisivo es el problema de la intuición. Si la cosa misma no le fuera previamente accesible, no sería posible dar cumplimiento al acto de significación. El misterio de la donación de las cosas mismas descansa en la intuición, pues es en ella donde por primera vez éstas se hacen patentes para mí. Sin dejar de ser lo que son, las cosas devienen fenómeno para una subjetividad. Dicho de otro modo, sólo a partir de una esfera ante-predicativa (intuición del ser), adquiere sentido el nivel de predicación (evidencia de la verdad). La evidencia depende de la presencia del objeto conocido, mientras que la verdad entendida como «correlato objetivo de una identificación de coincidencias es *la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal*»,[204] es la adecuación entre la intención del acto y esta presencia. Por lo tanto, la verdad consiste en una relación.

De lo dicho se desprende una consecuencia importante: la síntesis de coincidencia no tiene necesariamente la forma del juicio. El dilema de la verdad se transforma en el complejo dilema de los modos de presencia y transciende por ello el puro ámbito de la lógica y la teoría del conocimiento. En efecto, la noción de presencia, al poner en juego el modo de ser de lo que está presente y de aquel ente para quien lo presente está presente –es decir, el hombre–, no puede reducirse exclusivamente al ámbito del conocimiento. Éste sólo define una de las formas de presencia.

Husserl llega incluso a hablar de la verdad como el correlato de evidencia, lo que ha llevado a algunos intérpretes a decir que el filósofo distingue dos tipos diferentes de verdad: verdad como desocultamiento *versus* verdad como corrección (véase, al respecto, Sokolowski, R., *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, págs. 158s).

204 Husserl, E., LU II/2(HU XIX/2), págs. 651-652 [cursiva del autor] (*Inv. lóg. 2*, pág. 686).

Esta observación, en consonancia con la posterior crítica heideggeriana, es revolucionaria, ya que tiende a negar el primado de la teoría del conocimiento, que está a la base de la filosofía moderna y del propio pensamiento de Husserl. El problema de la coincidencia se presenta desde el momento en que un acto intencional cualquiera es susceptible de ser cumplimentado por su objeto. Pero este objeto no es necesariamente expresado en un juicio. Con la tesis de que no sólo los actos sintéticos pueden ser verdaderos, sino que también los actos monotéticos de la simple aprehensión tienen carácter de verdad, la concepción tradicional de la verdad como correspondencia comienza a tambalearse. Husserl introduce aquí una distinción decisiva entre la verdad proposicional *(Satzwahrheit)* y la verdad intuitiva *(Anschauungswahrheit)*, asignando al segundo tipo de verdad un papel fundante y más originario.[205] Por consiguiente, aunque Husserl ha partido de la definición clásica de *veritas est adaequatio rei et intellectus*, el sentido de esta fórmula ha variado profundamente, pues el juicio ha dejado de ser el único lugar de la verdad.

El Husserl tardío establecerá que el juicio es sólo una sedimentación del conocimiento y no su origen absoluto. El conocimiento no se dirige a una representación, ni al sujeto del juicio, sino que, mediante este último, a un ente. Es conocimiento del

205 Como veremos en el siguiente apartado, aquí es donde Heidegger introduce la noción griega de alétheia (ἀλήθεια), que de alguna manera se insinúa en la convicción husserliana de que los actos categoriales son actos fundados, esto es, que lo categorial remite en última instancia a algo sensible (*cf.* Husserl, E., LU II/2 (HU XIX/2), § 48) (*Inv. lóg. 2*, § 48). En este sentido, Heidegger se ve legitimado a establecer una correspondencia con la afirmación del *De anima* que dice: «El alma no puede juzgar nada, si antes no se le ha mostrado algo» (Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, GA 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ²1988, pág. 94). Para Husserl, al igual que para Aristóteles, un pensar sin referencia a la sensibilidad resultaría una contradicción.

ente.[206] En concreto, en todo juicio interviene un supuesto real acerca del cual se enuncia algo. Toda afirmación judicativa implica necesariamente estos dos miembros. Ello conlleva que todo juzgar presupone un objeto que está ahí delante de nosotros, dado con anterioridad, acerca del cual se dice algo. En consecuencia, con anterioridad al juicio nos ha sido dado un ente. El juicio constata una presencia efectiva. Existe, por tanto, una evidencia antepredicativa en la que la evidencia del juicio encuentra su fundamento.[207] Husserl lo expresó con toda claridad en un célebre pasaje de *Ideas:*

206 Una reflexión plenamente incorporada a la discusión sobre el concepto de verdad en *Ser y tiempo,* donde se reconoce que «[...] el enunciar es un estar dirigido a la cosa misma que es. ¿Y qué es lo que se evidencia mediante la proposición? Tan sólo *que* el ente *es* el mismo que ha sido mentado en el enunciado. [...] En el proceso de comprobación el conocer queda referido únicamente al ente mismo. El ente mismo se muestra *tal como* él es en sí mismo. No se comparan representaciones entre sí, ni tampoco en *relación* con la cosa real. La comprobación sólo entraña el estar descubierto del ente mismo, el *cómo* de su estado de descubierto. *Verificación* significa lo siguiente: *el mostrarse del ente en mismidad*» (SuZ, pág. 218 [cursiva del autor] [SyT, págs. 238-239]).

207 Como es sabido, éste es el tema principal de *Lógica formal y transcendental*: intentar explicar la lógica formal del juicio desde el suelo originario de la experiencia *(Urboden der Erfahrung). Lógica formal y transcendental* no aisla lo lógico, sino que lo analiza desde la perspectiva de una complicada génesis que arranca de la experiencia subjetiva del mundo de la vida. A partir de la crítica a Kant, quien a juicio de Husserl coloca la lógica formal del conocimiento en la esfera de lo transubjetivo, se sostiene que la correlatividad entre el ámbito noemático-objetivo y el ámbito noético-subjetivo tiene que pensarse en el marco de una constitución genética gradual y de múltiples niveles. Desde este punto de vista, el elemento formal-lógico aparece como un producto más elevado que hunde sus raíces en la espontaneidad de la actividad subjetiva, la cual no tiene carácter formal-lógico. Se trata, pues, de retrotraer genéticamente las evidencias predicativas a la esfera de las evidencias no-predicativas (*cf.*, por ejemplo, HU XVII, §§ 84-87). Dicho de otro modo, la experiencia precientífica constituye el fundamento ontológico de

> Basta de teorías absurdas. *El principio de todos los principios es que toda intuición que se da originariamente a sí misma es fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se nos presenta originariamente en la intuición debe sencillamente ser aceptado tal como se da*, pero también sólo dentro de los límites en que se da; ninguna teoría podría persuadirme de que esto es un error.[208]

Aquí puede apreciarse un anticipo de lo que será la teoría desplegada por Heidegger en los primeros cursos de Marburgo y en *Ser y tiempo*. Sin embargo, hay que reconocer que esa anticipación es tan escueta que pasa desapercibida. A la teoría husserliana de la verdad le falta un fundamento ontológico.[209] Heidegger intentará colmar esta laguna al integrar el problema de la verdad en una concepción ontológica global, en la que las cosas que conforman nuestro mundo se patentizan originariamente al hombre.

2.3.2. *Alétheia* y desocultamiento

En las lecciones del semestre de invierno de 1925-1926, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Heidegger ofrece una primera y completa elaboración del concepto de verdad. El examen crítico de la

lo formal-lógico. Detrás de esta distinción, se halla la diferencia ya establecida por Husserl en 1921 entre fenomenología estática y genética (*cf.* Husserl, E., «Statische und genetische phänomenologische Methode», en *Analysen zur passiven Synthesis, Husserliana* XI, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966, págs. 336-345). En el apartado 3.6.2 del capítulo quinto, se dan más detalles sobre las aportaciones de la fenomenología genética de Husserl, especialmente con la intención de acotar las críticas heideggerianas al trascendentalismo de *Ideas I*.

208 Husserl, E., *Ideen I* (HU III/1), pág. 51 [cursiva del autor] (*Ideas I*, pág. 58).

209 *Cf.* al respecto Montero, F., *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1987, págs. 175-176.

teoría de la verdad desarrollada en las *Investigaciones lógicas* lo conduce a la convicción de que el juicio, como síntesis *(synthesis)* o separación *(diaíresis)* de representaciones, no es el lugar originario de manifestación de la verdad. Es tan sólo una dimensión derivada de un fenómeno ontológicamente mucho más primario. También se adhiere del todo a la idea de que la evidencia es conciencia y vivencia no reflexiva de la verdad. Sin embargo, lo vivido es siempre el sentido objetivo, el equivalente del *nóema* husserliano, nunca elementos subjetivos de la vivencia. La identidad experimentada es algo que se encuentra en el objeto intencional; y ese algo no es otra cosa que un modo de darse de la cosa intuida. Lo que se da, lo que se muestra en la evidencia es pura y simplemente el objeto intencional y no una relación de adecuación entre lo mentado y lo dado:

> Cuando vivo en la intuición de una cosa como intuición comprobadora, el intuir no se pierde en la cosa y su contenido, sino que éste es intuido expresa y personalmente como algo plenificado e identificado.[210]

Pero cabe recordar que Heidegger no acepta la existencia de una región psíquica, con lo que se distancia de forma crítica de las *Investigaciones lógicas* para acabar con un tratamiento del tema de la evidencia más próximo a *Ideas*.[211] Como comenta Rodríguez:

210 Heidegger, M., GA 21, pág. 107. El objeto intencional de la evidencia se aproxima más bien al tercer sentido de verdad expuesto por Husserl en la Sexta Investigación: «Por parte del acto que da plenitud en la *evidencia* vivimos *el objeto dado en el modo del objeto mentado*: el objeto dado es plenitud misma» (Husserl, E., LU II/2 (HU XIX/2), pág. 652 [cursiva del autor] (*Inv. lóg.* 2, pág. 686).

211 Véase, especialmente, *Ideen I* (HU III/1), § 136.

> Allí la noción de una identidad como correlato objetivo desaparece por completo, para dejar paso a la evidencia como acto que ve o da «originariamente» algo. Lo característico de este acto es que no es descrito como una identificación entre un acto de mención y otro de intuición, sino como un único acto intuitivo en el que lo visto es un «sentido» (un enunciado, por ejemplo) que se presenta como lleno; el sentido está de tal manera fundido con la cosa dada que lo que aparece, más que una identidad entre dos modos distintos de presentarse un objeto, es el objeto mismo en su darse originario. La frase enunciativa dice lo que la cosa *es*, donde el «es» tiene el sentido de «lo que verdaderamente es»; ese modo de darse la cosa como siendo verdadera es el *nóema* de la evidencia. Su correlato noético es la cualidad posicional típica del «así es», «es evidente que», implícito en el acto.[212]

Heidegger subraya que la conciencia de cumplimiento, el darse originario del objeto, representa un saber directo, no reflexivo, que el acto mismo tiene de sí mismo:

> La identificación, la comprobación es un asunto intencional; se realiza y al realizarse logra, sin una reflexión especial, una aclaración sobre sí misma.[213]

212 Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, *op. cit.*, pág. 95 [cursiva y entrecomillados del autor]. En la misma línea de argumentación, Tugendhat afirma que se da un sentido de cumplimiento por el que ya no preguntamos si la intención se corresponde con la cosa, sino que nos planteamos qué es la cosa misma. Aquí «cumplimiento» ya no tiende a significar tanto «comprobación» como «explicitación» y «ampliación» (*cf.* Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, *op. cit.*, págs. 76-85, en especial pág. 85).

213 Heidegger, M., GA 21, pág. 107.

En la evidencia, por tanto, el modo peculiar de manifestarse el objeto viene acompañado de una transparencia particular del acto para sí mismo.

Naturalmente, Heidegger no acepta que esa comprensión de sí mismo se realice en la autoconciencia como garante último de toda verdad. Ese ideal de evidencia se nutre todavía de la noción cartesiana de la misma. Contra el cartesianismo presente en *Ideas*, hay que reivindicar los derechos de cada una de las formas de evidencia y no someterlas artificialmente al ideal de la certeza matemática. También en la vivencia inmediata del mundo circundante asistimos a situaciones con evidencia prerreflexiva que la fenomenología no puede ignorar. En este sentido, el modelo de una ciencia rigurosa propuesto por Husserl se superpone al darse directo y originario de las cosas. Pero con ello se va precisamente en contra del «principio de todos los principios» de *Ideas*.[214] Hay que liberarse de esa actitud extrafenomenológica para lograr una aprehensión de lo dado con inmediatez, libre de toda posición. La intuición hermenéutica, verdadero núcleo del programa heideggeriano de una ciencia originaria, da testimonio de la donación de la cosa misma.

Retomando el hilo temático de la verdad, Heidegger profundiza en la brecha abierta por Husserl. Pero su radicalización y transformación de la posición de Husserl no arranca del concepto de verdad, sino del de la «donación» *(Gegebenheit)*. Un término próximo a la noción heideggeriana de «estado de abierto»

214 Heidegger ya formula esa objeción en el semestre de posguerra de 1919 (*cf.* Heidegger, M., GA 56/57, págs. 109-110) y luego la amplía considerablemente en las lecciones del semestre de invierno de 1923-1924 (*cf. idem*, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994, págs. 270ss). En el capítulo quinto damos debida cuenta de la crítica heideggeriana al giro cartesiano que da la fenomenología de Husserl (*cf.* apartado 3.3).

(Erschlossenheit) y «desocultamiento» *(Unverborgenheit)*.[215] A partir de aquí, se establece el nexo entre el estado de abierto y la verdad, lo cual comporta un cambio radical en el modo de enfocar el problema de la verdad.[216] Ésta se pasa a considerar en términos de desocultamiento, es decir, como condición de posibilidad de la verdad proposicional. No se trata tanto de reconocer el carácter derivado de esta última frente al fenómeno del estado de abierto, como de señalar que el sentido de la misma como adecuación no se corresponde con su sentido originario. Heidegger piensa que esta consideración genuinamente ontológica de la verdad es característica de Aristóteles. En consecuencia, se trata de recuperar aquellos textos aristotélicos en los que dicho concepto aparece en esa dimensión originaria y libre de los prejuicios de ciertas tradiciones interpretativas. La tradición ha transmitido la idea de que el lugar de la verdad es la proposición y aquella otra de que es la correspondencia entre el pensamiento y el ente; además ha adjudicado a Aristóteles la autoridad y responsabilidad de esas dos tesis.[217] La reflexión heideggeriana pretende desenmascarar esas tres afirmaciones como prejuicios frutos de una escolarización de la lógica. Concretamente, el descubrimiento que hace Heidegger de la conexión entre verdad proposicional e in-

215 Sobre las diferencias entre la postura de Husserl y la de Heidegger se recomienda consultar el mencionado estudio de Tugendhat *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, *op. cit.*, págs. 259-280.

216 Nos referimos, en concreto, a los análisis elaborados primero en las lecciones del semestre de invierno de 1925-1926, *Lógica. La pregunta por la verdad* (*cf.* GA 21, §§ 11-14), y luego confirmados en *Ser y tiempo* (*cf.* SuZ, § 44). Para más información, véanse los artículos de: Ruggenini, M., «La finitude de l'existence et la question de la vérité: Heidegger 1925-1929», *op. cit.*, págs. 153-178; Tugendhat, E., «Heideggers Idee der Wahrheit», *op. cit.*, págs. 286-297.

217 *Cf.* Heidegger, M., GA 21, pág. 128 y SuZ, pág. 214 (SyT, pág. 235).

tuitiva le impondrá la «necesidad de un retorno a Aristóteles».[218] La destrucción de la teoría tradicional de la verdad lo lleva a reconducir la lógica a su matriz aristotélica a partir de una relectura marcadamente ontológica de *Sobre la interpretación* I, *Acerca del alma* III, *Metafísica* IX *y Ética a Nicómaco* VI.

El curso dictado en 1925-1926 con el título *Lógica. La pregunta por la verdad* ofrece un primer desarrollo sistemático de pasajes de estas obras y suministrará a *Ser y tiempo* buena parte de su arsenal conceptual.[219] Su principal característica respecto de las elaboraciones precedentes es el retroceso consciente y expreso al pensamiento griego, concretamente a Aristóteles. Éste ya no se interpreta sólo desde el trasfondo de una nueva fenomenología, sino como un elemento decisivo para el desarrollo del propio programa filosófico de Heidegger. El hilo conductor de esas lecciones es el *lógos* (λόγος), entendido como el modo de ser del hombre por el que éste se revela a sí mismo y a los otros al mismo tiempo que revela su propio ser. Dicho de otro modo, la lógica examina la posibilidad de apertura, descubrimiento o desocultamiento del ente en general en el horizonte de la verdad. Esto significa que el Dasein, los otros, el mundo y los entes permanecen inicialmente ocultos:

> [...] por tanto, el ente puede ser rescatado de su encubrimiento *(Unentdecktheit)*, esto es, de su ocultamiento *(Verborgenheit)*; puede

218 *Idem*, GA 21, pág. 109. A través de esta reconstrucción de la teoría aristotélica de la verdad, Heidegger desacopla la comprensión del fenómeno de la verdad de la estructura proposicional y libera así la pregunta por el ser de su conexión con lo categorial (*cf.* Vigo, A., «Wahrheit, *Logos* und *Praxis.* Die Transformation der aristotelischen Wahrheitskonzeption durch Heidegger», *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1994), págs. 73-95).

219 Para una exposición más detallada de la estructura y del contenido de estas lecciones, véase Peñalver, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de* El ser y el tiempo, Anthropos, Barcelona, 1988, págs. 77-94.

ser descubierto, desocultado. A esta apertura, a este desocultamiento *(Unverborgenheit)* del ente le damos el nombre de verdad.[220]

La lógica filosófica es la ciencia de la verdad previa a las verdades obtenidas por las ciencias, previa incluso a la diferenciación entre verdad teórica, práctica y religiosa. De hecho, el primado de la verdad teórica ha determinado las representaciones habituales de la verdad entendida como correspondencia *(adaequatio)* según la estructura formal del «tal-como» *(So-wie)*.[221] Una vez puesta de relieve la insuficiencia de la teoría de la verdad de la lógica contemporánea, incluida la de Husserl, se pasa a la interpretación de los textos aristotélicos. La crítica de Heidegger se dirige contra la tradición metafísica que restringe y reduce el *lógos* a su dimensión exclusivamente proposicional y categorial, asignándoles la primacía a la predicación y al juicio. En consecuencia, no acepta la definición del hombre como animal dotado de *lógos* por reductiva. El joven Heidegger considera insuficientes todos los conceptos y las definiciones tradicionales, porque reducen la esencia del hombre a una cosa entre otras. La determinación del hombre como *animal rationale* no satisface la movilidad propia de la vida humana, al quedar presa de un modelo de conocimiento en el fondo estático y contemplativo. El hilo conductor de su nuevo programa filosófico de una comprensión originaria y radical de la vida humana pasa por una reinterpretación del sentido genuinamente aristotélico de la dimensión desocultante del *lógos*.[222] Ésta se desarrolla en tres pasos.

220 Heidegger, M., GA 21, pág. 7.

221 *Cf. ibid.*, pág. 10.

222 *Cf.*, al respecto, Volpi, F., «La question du *lógos* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote», en Courtine, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du* Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 34-35 y Courtine, J.-F., «Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger. De la théorie du jugement à la vérité de l'être», *op. cit.*, págs. 22-23.

De entrada, Heidegger recuerda que en Aristóteles la filosofía misma es determinada como ciencia de la verdad y del ser.[223] Pero si la verdad guarda alguna relación originaria con el ser, esto significa que el fenómeno de la verdad entra a formar parte del círculo de discusión de la ontología fundamental. A partir de esta constatación, el análisis de la verdad toma el siguiente rumbo: primero, se parte del concepto tradicional de verdad y se ponen al descubierto sus fundamentos ontológicos; segundo, desde esos fundamentos se hace visible el fenómeno originario de la verdad, que permite mostrar el carácter derivado del concepto tradicional, y, tercero, se pregunta por sus modos de ser.

En el primer paso, se constata el carácter delimitado y parcial de la proposición, así como su modo derivado y fundado respecto a la verdad. Para Aristóteles, «[...] todo enunciado es significativo [...]; ahora bien, no todo enunciado es asertórico, sino sólo aquel en el que se da la verdad o la falsedad».[224] Únicamente es apofántico aquel enunciado susceptible de verificación o falsación, aquel que dice algo verdadero o falso. El fragmento en cuestión ha sido interpretado con frecuencia en el sentido de que la proposición es el lugar de la verdad. Sin embargo, se trata justamente de lo contrario: no es la verdad la que se define con relación a la proposición, sino la proposición, el *lógos apophantikós* (λόγος ἀποθαντικός), el que se define con relación a la verdad. Las palabras de Heidegger son rotundas:

> La proposición no es el lugar de la verdad, sino la verdad el lugar de la proposición.[225]

223 *Cf.* Aristóteles, *Met.* II 1, 993b19-20.
224 *Idem, De int.* 4, 17a1-3.
225 Heidegger, M., GA 21, pág. 135.

El segundo paso profundiza en la estructura esencialmente doble del *lógos*, capaz de ser verdadero y falso. No es ya que la proposición pueda ser falsa, es que, examinadas las condiciones de la falsedad, le corresponde a ésta cierta primariedad. Para descubrirla se supone con anterioridad un estado de encubierto como cuando la cosa queda encubierta en un enunciado falso. Así, por ejemplo, un juicio falso provocado por la precipitación, el engaño de los sentidos o una laguna de la memoria impide que la cosa se manifieste tal y como es en verdad. En cualquier caso, la estructura que posibilita la verdad, resultado de una composición, también posibilita la falsedad, resultado de una división. No es que la proposición sea fruto de una *synthesis* o *diaíresis*, como propone Aristóteles, sino que toda proposición es tanto sintética como diairética.[226] Esta doble estructura de la proposición es previa a la afirmación y la negación. El *lógos* es un fenómeno enigmático que precisa una ulterior aclaración fenomenológica.

En realidad, el *lógos* es una estructura previa al lenguaje, que se inscribe en el plano de una apertura preobjetiva y una comprensión inmediata del mundo. Según Aristóteles, «[...] en cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad, tiene lugar *ya* una composición de conceptos que viene a constituir como una unidad».[227] Este *ya*, que nosotros hemos resaltado expresamente en cursiva, remite a una estructura ontológica de hondo calado para el desarrollo del programa filosófico del joven Heidegger: la que él denomina el «cómo hermenéutico» de la comprensión primaria y sobre la cual se funda la modificación del «cómo apofántico» de la proposición.[228] Formular una propo-

226 *Cf. ibid.*, págs. 136-138. Heidegger remite expresamente a *Sobre el alma* III, 6.

227 Aristóteles, *De an.* III 6, 430a27-28 [la cursiva es nuestra].

228 Los resultados de ese análisis pueden consultarse en Heidegger, M., GA 21, § 12 y, de nuevo, en SuZ, § 33.

sición, expresar un juicio, es exponer algo, es decir algo de algo. Pero esa misma operación predicativa es secundaria respecto al estar ya en el mundo propio de la existencia humana. El mundo se abre a la experiencia antepredicativa como un mundo en cierto modo significado, situado en una determinada interpretación: «[...] el ente ya está puesto en una interpretación, está significado».[229] En *Ser y tiempo*, el *factum* de nuestra relación simbólicamente mediada con el mundo remite justo a la universalidad de la estructura del «cómo» y se erige en el núcleo de la transformación hermenéutica de la fenomenología. La tesis de que «[...] toda simple visión antepredicativa de lo que está a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante»[230] es la que empuja a Heidegger a sustituir el modelo de la percepción de la fenomenología por el de la comprensión de la hermenéutica.

La proposición, por tanto, no mantiene ninguna relación originaria con el ente; antes bien, sólo es posible sobre la base de un estado de descubierto previo que actúa a modo de condición de posibilidad de la proposición:

> [...] que el enunciado *sea verdadero* significa que descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, «permite ver» al ente en su estado de descubierto. El *ser-verdadero* del enunciado debe entenderse como un *ser descubridor*. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto.[231]

229 *Idem*, GA 21, pág. 144.

230 *Idem*, SuZ, pág. 149 (SyT, pág. 173). Sobre la decisiva transformación hermenéutica de la fenomenología remitimos al capítulo quinto de este trabajo (apartado 3).

231 *Ibid.*, págs. 218-219 [cursiva del autor] (*ibid.*, págs. 238-239). En el fondo, esta definición aparentemente arbitraria de «verdadero como ser descubridor» se hace eco de lo que la filosofía antigua ya presintió y comprendió prefenomenológicamente: *alétheia* (ἀλήθεια) remite a las cosas mismas, lo que se muestra; *lógos* (λόγος), por su parte, dice cómo se conducen los entes, por lo que le es inherente el estado de no-oculto. En este sen-

Esto puede ilustrarse con ayuda del análisis de las condiciones de posibilidad de la proposición falsa que Heidegger ofrece en los mencionados cursos del semestre de invierno de 1925-1926. Imaginemos –dice Heidegger– que voy paseando por un bosque oscuro y que entre los abetos me parece ver algo que se mueve y viene hacia mí. En un primer momento, pienso que se trata de un ciervo. Pero a medida que me aproximo a los abetos, me doy cuenta de que en realidad se trata de un arbusto agitado por una leve brisa y que, por lo tanto, he realizado un juicio falso.[232] En este ejemplo, han de tenerse en cuenta las condiciones siguientes: en primer lugar, es necesario que antes se nos dé algo, ya que si no nos saliera nada al encuentro, difícilmente tendríamos motivos para emitir un juicio. Esto significa que nos movemos ya siempre en una apertura previa del mundo; en segundo lugar, el mero hecho de percibir el ciervo como «algo» que me sale al encuentro, supone que ese «algo» ya es comprendido previamente de alguna manera; y, en tercer lugar, este «algo» se enmarca en un contexto, es decir, que en el mundo circundante «bosque» puede aparecer algo como «ciervo». Este mundo circundante, que forma parte de ese todo estructurado simbólicamente que es el estar-en-el-mundo, se mueve en el ámbito de cierto grado de precomprensión que limita las posibilidades de ver. Tanto es así, por ejemplo, que resulta harto improbable que entre los abetos de un bosque alemán vayamos a topar con la raíz cuadrada de doce o con el rey de Persia.[233]

---

tido, la definición heideggeriana de la verdad como estado de descubierto no pretende sacudirse la tradición, sino apropiársela originariamente.

232 *Cf. idem*, GA 21, pág. 187.

233 *Cf. ibid.*, pág. 188. Nuevamente, para un comentario más detallado sobre la estructura hermenéutica de la vivencia remitimos al capítulo quinto, donde de la mano del conocido ejemplo de la cátedra se insiste en que toda percepción y toda interpretación sólo son posibles desde la pertenencia a un horizonte de sentido previamente abierto y comprendido (*cf.* apartado 3.2.2).

De ahí que la adecuación o la no adecuación entre la proposición y el objeto sólo sean factibles desde el trasfondo de un mundo ya siempre precomprendido. Ahora bien, al apelar a este estado de descubierto que vale como condición de posibilidad tanto de una proposición falsa como de una verdadera, la concepción de la verdad de Heidegger permanece incompleta, ya que la cuestión de si una proposición puede ser falsa o verdadera queda sin responder. Finalmente, no se halla ningún rasgo que permita ponerla en relación con otras teorías de la verdad, tales como las del consenso y de la coherencia. En este sentido, el desarrollo heideggeriano del tema de la verdad no puede considerarse un tratado completo sobre la verdad, como han señalado primero Tugendhat y luego Gethmann.[234] Que el ente sólo pueda ser comprendido desde un previo estado de descubierto impide dar cuenta del carácter binario de la verdad. La verdad de la proposición, como ha señalado Tugendhat, ha de comprenderse como un desocultar progresivo, un acercamiento gradual a la cosa misma enunciada. Nos hallamos ante un estar en camino hacia la verdad, que nunca alcanza la verificación final de la proposición. Ese camino se entiende, más bien, como meta de un movimiento, de una tendencia todavía no realizada, que transfiere a la verdad ese carácter de aproximación dinámica constante.[235]

234 *Cf.*, respectivamente, Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, *op. cit.*, págs. 3-4 y Gethmann, C.-F., «Heideggers Wahrheitsauffasung in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Geschichte von *Sein und Zeit*», *op. cit.*, págs. 125s). Por ejemplo, mientras que la fórmula de Tarski establece las condiciones mínimas del concepto de verdad, la concepción heideggeriana de esta última como estado de abierto y desocultamiento se instala en el ámbito de los comportamientos prácticos del ser humano, rebasando los límites de lo puramente teórico de tal manera que uno se pregunta hasta qué punto este dilatado concepto de verdad tiene algo que ver con lo que en general entendemos por este término. Sobre todo porque desaparece toda instancia crítica desde la cual evaluarla.

235 *Cf.* Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, *op. cit.*, págs. 331-348, en especial págs. 345-348.

La polaridad desoculto/oculto no es equivalente a la de verdadero/falso, según la exposición heideggeriana de las tres condiciones de la proposición falsa. En este caso, Heidegger no establece una definición de esta última, sino que advierte de las condiciones de posibilidad de la falsedad. El estado de descubierto ofrece una condición de posibilidad necesaria, pero no suficiente de la verdad. La nivelación entre verdad y el respectivo estado de descubierto incorpora el elemento de la facticidad al tema de la verdad. Con ello pierde su carácter contrafáctico, pero al mismo tiempo deja abierto el camino a una tematización de la verdad como estado de abierto y desocultamiento:

> Los anteriores análisis de la mundanidad del mundo y de los entes intramundanos mostraron que el estado de descubierto de los entes intramundanos se *funda* en el estado de abierto. [...] *Con* y *por* éste es el estado de descubierto, luego únicamente con el *estado de abierto* del *Dasein* se alcanza el fenómeno *más originario* de la verdad.[236]

La equiparación de verdad y constitución de sentido no permite incorporar las propiedades de validez del concepto de verdad, a saber, universalidad, necesidad e incondicionalidad, de tal manera que al final sólo puede hablarse de un acontecer de la verdad histórico y fáctico.[237] Así, en cuanto el estado de abierto del Dasein

236 Heidegger, M., SuZ, págs. 220-221 [cursiva del autor] (SyT, pág. 241).

237 Las consecuencias relativistas que se desprenden de este concepto de verdad *qua* desocultamiento quedarán perfectamente reflejadas en el escrito *El origen de la obra de arte*. La noción de la verdad elaborada por Heidegger en *Ser y tiempo* se mantendrá ahí prácticamente sin modificaciones. Los temas de la constitución del sentido y de la apertura del mundo se elaboran en términos de «fundación de la verdad» y de «acontecer de la verdad», respectivamente. A partir de aquí, Heidegger realiza una ampliación de la pregunta de la verdad, que ya no se circunscribe sólo al ámbito de la proposición o del conocimiento, sino que se extrapola a todas las áreas de la cultura: arte, religión, historia y filosofía. Con esta ampliación del concepto de

ya siempre presupone una interpretación del mundo, toda proposición depende de la comprensión fáctica del ser que se tenga en cada caso. Precisamente aquí, se hace visible la epistemologización del concepto de verdad. Heidegger, partiendo de la pregunta por la verdad y sus fundamentos ontológicos, es decir, acerca de «qué es verdad» y «cómo es posible la verdad», transforma esta cuestión en la pregunta por su constatación.[238]

Esto es una consecuencia que se desprende necesariamente del análisis del mundo y de la diferencia ontológica, la cual establece que todo ente sólo se comprende a partir de la comprensión del ser. En relación con la estricta diferenciación entre el «descubrir» de los entes intramundanos y el «abrir» del ser, escribe Heidegger:

> No sólo distinguimos terminológicamente por razones objetivas entre el *estado de descubierto (Entdecktheit) de un ente* y el *estado de abierto (Erschlossenheit) de su ser.* El ente sólo puede ser descubierto, bien por vía de la percepción o de otro cualquier modo de acceso, si el ser del ente ya está abierto –si comprendo. Sólo entonces es posible preguntar si es real o no y me puedo colocar en disposición de establecer la realidad del ente.[239]

Heidegger llega así a una especie de topología de la verdad que asimila de forma radicalizada ciertas determinaciones básicas del concepto aristotélico de ésta. Primero, los entes mismos son primariamente verdaderos en el sentido de estar desocultos y ser

---

verdad, Heidegger logrará subordinar el conocimiento óntico-científico al saber ontológico de fondo de las distintas esferas culturales.

238 *Cf.* al respecto Lafont, C., *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers, op. cit.*, págs. 160ss.

239 Heidegger, M., GA 24, pág. 102 [cursiva del autor] (*Prob. fund. feno.*, págs. 102-103; aquí nos separamos ligeramente de la traducción castellana citada).

manifiestos antes de cualquier predicación sobre ellos. Heidegger exprime aquí la potencia ontológica de la comprensión aristotélica de la verdad contenida en la expresión *on hos alethes* (ὂν ὡς ἀληθές). A continuación, en la medida en que la vida humana se relaciona con los mismos entes desocultados, ésta entra en contacto directo con la verdad. Heidegger está asimilando la idea aristotélica de que el alma está en la verdad y piensa que, con la ayuda del libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, puede desarrollar toda una fenomenología de los comportamientos humanos capaz de desvelar esa verdad.[240]

Finalmente, la verdad de los enunciados, juicios o proposiciones es un modo derivado y fundado en el acontecer originario del desocultamiento de la verdad:

> La tesis según la cual el «lugar» genuino de la verdad es el enunciado, no sólo apela injustificadamente a Aristóteles, sino que, por su contenido, significa además un desconocimiento de la estructura de la verdad. El enunciado no sólo no es el «lugar» primario de la verdad, sino que, *al revés*, en cuanto modo de apropiación del estar descubierto y forma de estar-en-el-mundo, el enunciado se funda en el descubrir mismo o, lo que es lo mismo, en el estado de abierto del Dasein.[241]

Una vez conquistada esta comprensión originaria del fenómeno de la verdad, se interroga por su modo de ser. Recordemos que el primer paso de la interpretación heideggeriana de Aristóteles se centra en el problema del lugar de la verdad, mientras que en el segundo se pasa a analizar la doble estructura del *lógos* y se desarrolla el tema del «cómo» hermenéutico. Ahora, en el tercer paso,

240 Tema que se aborda precisamente en el apartado siguiente.
241 Heidegger, M., SuZ, pág. 226 [cursiva y entrecomillado del autor] (SyT, pág. 246).

se encara directamente la cuestión de la verdad. La aportación esencial de Aristóteles es que capta la vinculación del problema de la misma con la cuestión del ser. El texto fundamental al respecto es el difícil pasaje de la *Metafísica* IX, 10. Sin entrar en la exposición línea por línea ofrecida por el mismo Heidegger,[242] nos limitamos a exponer el núcleo de esa lectura: «¿Qué significa *ser* para que *verdad* pueda comprenderse como *carácter del ser?*».[243] La respuesta heideggeriana es: ser significa ante todo presencia *(Anwesenheit, Präsenz)*. A partir de aquí, se emprende una radicalización de la pregunta acerca de qué es la verdad, poniéndola en relación con la temporalidad y haciéndola converger así con la necesidad de un previo análisis preparatorio del Dasein. La verdad en el sentido de desocultamiento implica tácitamente una comprensión del ser de los entes en términos de presencia. Esta comprensión del ser como presencia significa comprender el ser desde el tiempo.[244] En otras palabras, la interpretación del ser como presencia ya supone una conexión entre ser y tiempo, en la que se da prioridad a la dimensión temporal del presente. De este modo, el ser se revela como temporal, aunque sólo desde la dimensión del tiempo presente. El pensamiento griego, sin embargo, no tuvo conciencia de esta relación entre ser y tiempo. Tampoco el pensamiento posterior. Sólo Kant barrunta tímidamente esa relación.[245]

Con ello Heidegger ya tiene desbrozado el camino de su interpretación de la historia de la metafísica:

> Platón ya designa el ser como presencia. Y el término *ousía*, que en la historia de la filosofía se asocia una y otra vez con la sustancia,

242 *Cf. idem*, GA 21, págs. 170-182.
243 *Ibid.*, pág. 191 [cursiva del autor].
244 *Cf. ibid.*, pág. 193.
245 *Cf. ibid.*, pág. 194.

> no significa otra cosa que «presencia» en un sentido determinado. Todavía resta destacar que los griegos Platón y Aristóteles determinaron el ser como presencia y presente. El presente es un *carácter del* tiempo. Comprender el ser como presencia desde el presente significa comprender el ser a partir del tiempo. [...] Una vez se ha comprendido esta problemática de la íntima conexión de la comprensión del ser sobre la base del tiempo, se tiene la posibilidad de darle sentido a la historia del problema del ser y a la historia de la filosofía en general.[246]

Encontramos en estos años que preceden a la publicación de *Ser y tiempo* una primera formulación de la función que cumple la temporalidad en la ontología fundamental. Heidegger todavía está influido por Husserl, pero a pesar de ello ya son evidentes los signos de distanciamiento. Husserl se equivoca al apelar tan radicalmente al ideal de evidencia de las operaciones lógicas, por mucho que esta exigencia viniera motivada por su lucha contra el psicologismo. Heidegger también considera erróneo que este ideal de transparencia lógica se aplique al análisis fenomenológico de las vivencias prácticas, incluidas las religiosas. Denuncia abiertamente la injustificada primacía que Husserl otorga a la teoría. Para él, la verdad práctica es la primordial. Y aquí el modelo a seguir es sin duda Aristóteles, quien, en la *Ética a Nicómaco*, deja atrás la identificación platónica de conocimiento y visión eidética.

Precisamente la cuestión del significado del ser y su interrelación con la verdad son las que impulsan a Heidegger a determinar la estructura ontológica de la vida humana en su específica fuerza desocultante. En el marco del problema prototípicamente fenomenológico de la constitución del sujeto, Heidegger retoma la idea aristotélica de que el alma vive en la verdad y se

246 *Ibid.*, págs. 193-194 [cursiva del autor].

apropia de manera productiva de la determinación aristotélica de la *prâxis* para encontrar una salida a la aporía del concepto de la subjetividad transcendental de Husserl –a saber, la aporía de un sujeto referido al mundo y de la simultánea constitución del mundo por parte de ese mismo sujeto. Heidegger se distancia de la posición transcendental de su maestro, que enfoca la conciencia desde un prisma predominantemente epistemológico, y encuentra un magnífico punto de apoyo en la filosofía práctica de Aristóteles.

En este sentido, la presencia ininterrumpida de Aristóteles y de Husserl rebasa los límites de una simple referencia histórico-crítica. Ambos autores dibujan el horizonte de problemas que interesa a Heidegger. El descubrimiento de Aristóteles, como el autor que plantea la pregunta fundamental de la filosofía por el sentido del ser, se entrecruza con el descubrimiento de Husserl, quien desarrolla el método adecuado para ir a las cosas mismas. No se trata de una simple ocupación con las ideas de Aristóteles y de Husserl y de la integración de las mismas en su propio programa filosófico, sino de la puesta en escena de una única cuestión: la cuestión del ser. El significado del ser se muestra en sí mismo en la vida del hombre. Heidegger ve a Aristóteles con los ojos de la fenomenología de Husserl, pero al mismo tiempo el encuentro con el primero modifica su comprensión del segundo: por una parte, Aristóteles se interpreta en clave originariamente fenomenológica y no en el sentido metafísico y teológico de la escolástica cristiana; por otra, Husserl se comprende en términos harto ontológicos y no en el sentido idealista y transcendental. Lo que se muestra en sí mismo en la apertura comprensiva del hombre permanece como algo irreductible a la representación objetiva de un sujeto cognoscente; pero, a su vez, la apertura intencional del hombre permite que una cosa se muestre en su ser en cuanto que la misma existencia humana constituye una forma de apertura irre-

ductible a cualquier determinación gnoseológica, psicológica y antropológica. Cada vez que Heidegger lee a Aristóteles en estos años, la interpretación conduce siempre a la tarea genuinamente fenomenológica de una ontología de la vida o, mejor dicho, de una ontología del Dasein.

2.4
De la Ética a Nicómaco *a la ontología de la vida humana*

2.4.1
Los modos fundamentales de desvelamiento: *theoría*, *poíesis* y *prâxis* en la articulación de la ontología fundamental

El análisis del fenómeno de la verdad pone de manifiesto que la teoría sólo representa una de las diferentes posibilidades y modalidades por las que el ser humano aprehende los entes y puede comprender el ser. La filosofía práctica de Aristóteles ofrece un modo de tratamiento alternativo, mucho más rico y fenomenológicamente más consistente que arranca de las relaciones cotidianas en las que de ordinario nos encontramos en el mundo. La exposición de las virtudes intelectuales en la *Ética a Nicómaco* ofrece un amplio abanico de comportamientos de la vida humana que Husserl, en su proyecto de filosofía como ciencia estricta, no llegó a tomar en consideración. El rechazo de la actitud teórica en Husserl y la asimilación productiva del pensamiento ético de Aristóteles constituyen dos ingredientes insustituibles del análisis heideggeriano de la existencia humana.

En la extensa introducción al curso del semestre de invierno de 1924-1925, *Platón: El sofista*, se emprende un detallado análisis de la filosofía práctica de Aristóteles a partir del libro sexto de

la *Ética a Nicómaco*.[247] El punto de partida no es otro que el ser del ente. ¿Cuál es el hilo conductor de la investigación ontológica? La verdad, la *alétheia* (ἀλήθεια) en el sentido de desocultamiento. ¿Cuál es el ente que permite un acceso apropiado al ámbito de apertura de la verdad? La vida humana, el Dasein, que, al estar determinado ontológicamente por la verdad, permite el desvelamiento del ser.[248] A partir de este planteamiento general, se analizan los cinco modos como, según Aristóteles, el alma humana posee la verdad, a saber: «el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto».[249] La cuestión que intriga a Heidegger es la de averiguar cuál de estos modos de conocimiento permite una manifestación más originaria del mundo y del ser. Con este propósito, realiza un examen sistemático de los siguientes tres modos fundamentales de desvelamiento del alma: *theoría* (θεωρία), *poíesis* (ποίησις) y *prâxis* (πρᾶξις) y sus respectivas formas de conocimiento: *epistéme* (ἐπιστήμη), *téchne* (τέχνη) y *phrónesis* (φρόνησις). La asimilación productiva de los conceptos de la filosofía práctica de Aristóteles permite establecer diversos niveles de correspondencia con buena parte de las determinaciones ontológicas de *Ser y tiempo*. La primera y quizá

247 *Cf.* Heidegger, M., GA 19, págs. 21-188. Para una exposición de la estructura y del contenido de estas lecciones véanse: Adrián, J., «Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la *Ética a Nicómaco* a la ontología de la vida humana», *Taula* 33/34 (2000), págs. 91-106; McNeill, W., *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, *op. cit.*, págs. 17-54; y, sobre todo, el artículo de la editora de estas lecciones, Ingrid Schüßler, en *idem*, «Le *Sophiste* de Platon dans l'interprétation de Heidegger», en Courtine, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du* Dasein, *op. cit.*, págs. 91-112.

248 *Cf.* Heidegger, M., GA 19, pág. 17.

249 Aristóteles, *EN* VI 3, 1139b15-17. Heidegger traduce los cinco términos griegos de la *téchne, epistéme, phrónesis, sophía* y *noûs* por «saber práctico», «conocimiento científico», «opinión moral», «sabiduría filosófica» y «entendimiento intuitivo», respectivamente.

más palmaria es la que se da entre estar-a-la-mano y *poíesis*, entre estar-ahí-delante y *theoría*.[250] A cada uno de estos modos de desvelamiento le corresponde una peculiar forma de conocimiento y de comportamiento que esquemáticamente se puede reproducir de la siguiente manera:

LA VIDA Y SUS PRINCIPALES
MODOS DE SER EN LA VERDAD

Modos de desvelamiento	Formas de conocimiento	Formas de comportamiento
theoría	*epsitéme*	estar-ahí-delante
poíesis	*téchne*	estar-a-la-mano
prâxis	*phrónesis*	cuidado

Asimismo, cada uno de estos modos de desvelamiento se distingue por metas y modos de ser diferentes.

a) *Prâxis* y *theoría*

De entrada, hay que distinguir con claridad entre la *prâxis* y la *theoría*: la *prâxis* (πρᾶξις) describe una acción orientada al éxito bajo la guía de la prudencia, que dicta en cada caso el modo adecuado de comportarse en las situaciones concretas y reales de la vida, mientras que la *theoría* (θεωρία) es un conocimiento fruto de la observación y descripción con la intención de aprehender abstractamente el ser de los entes. El privilegio que tradicionalmente se ha concedido a la actividad teórica ha marginado

250 *Cf.* al respecto Volpi, F., «*Being and Time:* A Translation of the *Nichomachean Ethics*?», *op. cit.*, págs. 198ss. En lo que sigue, somos deudores de la incisiva y original interpretación de Volpi de la asimilación heideggeriana del pensamiento de Aristóteles.

la dimensión práctica de la vida humana, es más, la acción ha quedado sistemáticamente subordinada a las categorías de la teoría. Aristóteles ofrece un buen punto de apoyo para revertir esta situación y asegurar la autonomía y la peculiaridad de la *prâxis*. En su ocupación con Platón, Aristóteles diferenció por primera vez entre el comportamiento teórico (θεωρεῖν) y el práctico (πράκτειν), y conforme a esta diferenciación delimitó claramente el conocimiento constatativo de la sabiduría del conocimiento práctico de la prudencia. Los criterios para esta delimitación son:

Diferencia con respecto a la meta perseguida. En el ámbito teórico, se persigue el conocimiento de la verdad, mientras que en el práctico, se busca el éxito de la acción (εὐπραξία), es decir, la buena acción y la buena vida.[251] De ahí que cada una de estas disciplinas posea un modo de conocimiento diferente y tenga a su vez un diferente carácter epistémico: las ciencias se consuman en la contemplación de la verdad; en cambio, el saber práctico, que también tiene un carácter científico, está dirigido al éxito de la acción humana.

El diferente modo de ser de los respectivos ámbitos ontológicos. La teoría se mueve en el reino de la necesidad y la universalidad, mientras que la práctica lo hace en la esfera de la contingencia y la particularidad. El objeto de la ciencia teórica es algo constantemente presente, que no cambia, a diferencia del objeto de la ciencia práctica, que varía de una situación a otra, de una persona a otra, pero sin caer en la pura arbitrariedad. De lo contrario, la acción humana quedaría simplemente expuesta al azar, por lo que no haría falta el uso de la razón práctica.

Y un diferente punto de partida metodológico. No pueden esperarse de un hablante discursos con la claridad de las proposiciones matemáticas ni es posible exigir al matemático que adorne

251 *Cf.* Aristóteles, *EN* II 2, 1103b26-29.

sus demostraciones con elementos retóricos. Dada la variabilidad de las situaciones en las que se mueven las ciencias prácticas, no se puede estar a la expectativa de que ellas aporten el mismo grado de exactitud que las ciencias teóricas. Pero esta menor exactitud no nace de una falta de conocimiento, sino que depende del modo de ser del ente mismo investigado, el ser humano y sus circunstancias siempre cambiantes.

b) *Prâxis* y *poíesis*

La peculiaridad de la *prâxis* (πρᾶξις) también debe distinguirse de la *poíesis* (ποίησις). La acción ética y política *(prâxis)* no es del mismo tipo que la producción de objetos *(poíesis)*. Esta última responde a la actividad productiva dirigida a la fabricación de artefactos y utensilios que están instrumentalmente a nuestra disposición cumpliendo ciertas formas de servicio. Dada la similitud entre la acción práctica y la producción poiética, es necesario delimitar con exactitud sus respectivos modos de ser. La *prâxis* encarna un saber de tipo práctico-moral; la *poíesis* se funda en un saber de tipo técnico-instrumental. El criterio que distingue a un tipo de saber del otro es el hecho de que la acción práctica tiene el fin (τέλος) en sí misma. Su éxito sólo puede reconocerse por la perfección y la virtud (ἀρετή) que acompañan a la acción misma. En cambio, la producción tiene su finalidad fuera de sí, en el objeto producido como tal. Heidegger se apropia la *prâxis* aristotélica y la convierte en la determinación ontológica fundamental de la vida humana, aunque con el riesgo de que la analítica existenciaria caiga en una especie de solipsismo en el que el Dasein como *prâxis* originaria se encuentra desnudo ante su destino. En este sentido, por ejemplo, dos alumnos insignes de Heidegger, Herbert Marcuse y Hannah Arendt, retoman este motivo, pero lo invierten: Marcuse sitúa la vida en las condiciones materiales de existencia; Arendt desarrolla el carácter interpersonal, público y plural de la *prâxis*.

c) *Phrónesis*

Ella diferencia entre el saber práctico de la prudencia y el saber técnico de la producción. Aristóteles distingue el saber práctico de la *phrónesis* (φρόνησις) del teórico de la *sophía* (σοφία) y del productivo de la *poíesis* (ποίησις). La delimitación entre el saber práctico y el teórico se funda en la diferencia entre *prâxis* y *theoría* y en la diferencia de sus respectivos ámbitos de investigación. El saber práctico de la *phrónesis* está por debajo del rango del saber teórico de la *sophía* porque su objeto de estudio –la contingencia de la acción humana– no goza del mismo nivel de perfección que el objeto de las ciencias teóricas, que se mueve en el ámbito de la eternidad divina. Sin embargo, goza de una preeminencia que no tiene el saber teórico: su fuerza imperativa orientada a la acción. La *phrónesis* exige tomar una decisión y actuar con arreglo a ella.[252]

Por otro lado, la delimitación entre el saber práctico y el poiético no puede establecerse con los mismos criterios empleados en el caso del saber teórico, ya que tanto la *phrónesis* como la *poíesis* remiten a algo contingente, es decir, algo que puede ser de otra manera. En el libro sexto de la *Ética a Nicómaco* se establece un criterio de diferenciación más bien subjetivo que se funda en las diferentes actitudes de la *phrónesis* (φρόνησις) y de la *téchne* (τέχνη). En *primer* lugar, la *phrónesis* no remite, como la *téchne*, a acciones individuales, sino que tiene en consideración el éxito de la vida en general. El saber práctico persigue la felicidad (εὐδαιμονία), no la utilidad como el saber productivo; en *segundo* lugar, la *phrónesis* y la *téchne* son dos modos de conocimiento diferentes que remiten a dos formas de comportamiento diferentes, como son la *prâxis* y la *poíesis*.[253] La *poíesis*, como diji-

252 *Cf. idem*, *EN* VI 10, 1143a8.
253 *Cf. idem*, *EN* VI 5, 1140b3f.

mos, tiene su finalidad fuera de sí; la *prâxis*, en cambio, la posee en sí misma; en *tercer* lugar, *phrónesis* y *téchne* se definen como modos de saber, pero en sus respectivas definiciones encontramos una sutil diferencia: en la definición de la *téchne* se destaca el saber técnico de la verdad del *lógos*, mientras que en la *phrónesis* se insiste en la verdad de la actitud del saber moral acompañado de destreza (*δεινότης*) y de astucia (*πανουργία*).[254] Y, en *cuarto* lugar, en la *téchne* hay una regla que permite alcanzar la perfección, no así en la *phrónesis*. El médico puede ir mejorando sus capacidades de diagnóstico y sus técnicas quirúrgicas con la práctica prolongada de la medicina, el ebanista es capaz de ir puliendo sus destrezas manuales y habilidades instrumentales hasta lograr un elevadísimo nivel de perfección. El saber práctico-moral, por su parte, no se reduce a la simple aplicación del modelo de acción del hombre sabio a las situaciones vitales de cada uno, como si la vida pudiera moldearse bellamente imitando las técnicas de un maestro escultor. En otras palabras, la *téchne* permite una aproximación gradual y acumulativa a la perfección; en cambio, la *phrónesis* puede realizarse de una sola manera y no responde a la aplicación de una técnica universal de acción.[255] La virtud ética de la prudencia se mueve sin cesar en el término medio, por lo que las posibilidades de que no alcance su fin son realmente elevadas.[256] En la *téchne*, se alcanza la perfección por medio de la práctica y los errores. Éste no es el caso en la *phrónesis*, pues uno no se hace virtuoso actuando en un mundo viciado. Uno no regresa más sabio de los suburbios de la vida.

Esquemáticamente, podemos resumir las principales características de la *theoría*, la *prâxis* y la *poíesis* como sigue:

254 *Cf. idem*, *EN* VI 4, 1140a20f y *EN* VI 5, 1140b5, respectivamente.
255 *Cf. idem*, *EN* VI 5, 1140b22-24.
256 *Cf. ibid.*, 1106b26-31.

Tipo de actividad	Definición	Meta	Modo de ser	Objeto	Tipo de saber
Theoría	Conocimiento fruto de la observación con la intención de aprehender abstractamente el ser de los entes	Contemplación de la verdad	– necesario – universal – posibilidad de aprendizaje	Ideas inmutables y eternas	Saber absoluto
Poíesis	Actividad productiva dirigida a la fabricación de artefactos y utensilios instrumentalmente a nuestra disposición que cumplen ciertas formas de servicio	Producción de objetos útiles para la satisfacción de las necesidades humanas	– contingente – aplicación de reglas de fabricación – posibilidad de aprendizaje	Mejora y reemplazabilidad de utensilios y artefactos	Saber técnico-instrumental
Prâxis	Acción orientada al éxito de la acción humana bajo la guía de la prudencia, que dicta en cada caso el modo adecuado de comportarse en las situaciones concretas y reales de la vida	Éxito de la acción humana	– contingente – particular – imposibilidad de aprendizaje y de transmisión – conocimiento	Vida humana y sus circunstancias constantemente cambiantes	Saber situacional

Finalmente, el aspecto más interesante de la asimilación heideggeriana del libro sexto de la *Ética a Nicómaco* radica en el énfasis puesto en el potencial ontológico de estas determinaciones y, sobre todo, en la alteración de la jerarquía aristotélica. La *theoría*, proyectada hacia el ideal de la vida contemplativa, ya no se considera la actitud preferente del hombre. Heidegger convierte la *prâxis* en la estructura ontológica fundamental del Dasein, mientras que la *poíesis* y la *theoría* se consideran dos modalidades derivadas de una actitud unitaria del Dasein que Heidegger llama «cuidado» *(Sorge)*.

Esta distinción entre *poíesis* (*ποίησις*) y *prâxis* (*πρᾶξις*) desempeña un rol decisivo en la articulación de la ontología fundamental durante el período de Marburgo.[257] La *poíesis* es la actividad orientada hacia la producción de artefactos y definida por la univocidad de un plan previamente diseñado: qué material utilizar, qué forma imprimirle, a qué uso está dirigido, etcétera. La *prâxis*, en cambio, se inscribe en una esfera de relaciones sociales preexistentes caracterizada por la ambigüedad e imprevisibilidad de las acciones humanas. Pero precisamente esa ambigüedad, que en un principio nos llevaría a pensar en la fragilidad del ser humano, abre un espacio de libertad y autodeterminación. La estructura misma de la ontología fundamental implica una reapropiación específica de la distinción griega entre *poíesis* y *prâxis*. Si, como sugiere el lenguaje cotidiano, hay diferentes sentidos del ser (vida, existencia, actualidad, presencia, etcétera), ¿existe en-

257 Desde el punto de vista histórico, la diferencia entre *poíesis* y *prâxis* ya está presente en Homero (*Iliada* I, 608; VII, 339; XX, 147) y recibe un primer tratamiento filosófico en el *Cármides* de Platón (Car. 163b1-e11). Para la etimología de la noción de *prâxis*, véanse las entradas de diccionario de P. Chantrine, «πρᾶξις», en *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (vol. 3/4), París, 1984, págs. 932-940 y G. Bien, Kleger, H. y Kobusch, Th., «, praktisch», en Ritter, J. y Gründer, K. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (vol. 7), Basilea, 1989, págs. 1277-1307.

tonces una unidad a partir de la cual esta diversidad pueda hacerse inteligible? Heidegger responderá de manera afirmativa, argumentando que existe un ente señalado que alberga una precomprensión del ser que es menester elucidar por medio de una analítica previa de sus estructuras ontológicas.

El análisis de la existencia humana arranca del mundo cotidiano, en el que el Dasein se encuentra con las cosas y los demás inmerso en un plexo de referencias que conforman una totalidad significativa. Ese mundo cotidiano no es otro que el mundo circundante, que en primera instancia se manifiesta como correlato del mundo del trabajo *(Werkwelt). Werken*, en griego, es *poíein.* El mundo cotidiano es el mundo de la *poíesis.* Evidentemente, un mundo público en el que actuamos con circunspección práctica. El Dasein instalado en ese mundo vive de forma impropia. A partir de una reflexión óptica sobre el modo de ser de los entes que pueblan el campo de sus preocupaciones, acaba por aprehenderse el mundo en términos de un estar-ahí-delante *(Vorhandenheit).* Una manera de ver y tratar las cosas que responde a la misma estructura de la actividad productiva de la *poíesis.* El error de los griegos, como repite el joven Heidegger, consiste en pensar el ser como presencia y, por tanto, subordinar la manifestación de los entes al *lógos* apofántico del entendimiento humano. Sin embargo, resulta paradójico que, para superar esa limitación de la ontología griega, Heidegger recurra a la exégesis de otra actividad prototípicamente helena: la *prâxis*, sobre la que precisamente meditó Aristóteles en los mismos textos indicados arriba.

La *prâxis* remite de forma directa al hombre que posee la capacidad de fabricar y producir. Este rasgo dinámico de realización de la *prâxis* humana, la *dynamis*, se opone a la actualidad de lo ya producido, la *enérgeia*.[258] Con ello se establece una

258 *Cf.* Heidegger, M., *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1993, págs. 179-182. Estas dos

distinción jerárquica por la que la *prâxis* gobierna a la *poíesis*: «La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica».[259] ¿Cuál es esa causa final? La acción del hombre mismo que delibera con prudencia. Desde esta perspectiva, se comprende mejor por qué Heidegger exclamó a propósito de la *phrónesis*: «¡Esto es la conciencia!».[260] Obviamente, se trata de la conciencia *(Gewissen)* como instancia que testimonia al Dasein su tener que ser *(Zu-sein)*. El movimiento de individuación que emana de la conciencia en la caída en el uno habilita el tránsito de la existencia impropia a la propia. El Dasein deviene de este modo el fundamento óntico de la ontología fundamental. Estructuralmente esta ontología fundamental reposa en la diferencia entre propiedad *(Eigentlichkeit)* e impropiedad *(Uneigentlichkeit)* que, sin muchas dificultades, puede retrotraerse a la distinción *poíesis-prâxis* del libro sexto de la *Ética a Nicómaco.*[261]

---

determinaciones ontológicas fundamentales de la posibilidad (*dynamis*) y de la realidad (*enérgeia*) ocupan, como veremos más tarde, un lugar central en la analítica existenciaria de *Ser y tiempo*, en cuanto dan paso a dos modos de existir: el de la propiedad y el de la impropiedad, respectivamente.

259 Aristóteles, *EN* VI 2, 1139b1-2.

260 Gadamer, H.-G., *Heideggers Wege*, *op. cit.*, pág. 32.

261 *Cf.* al respecto Taminiaux, J., «La réappropriation de l'*Éthique a Nicomaque: poíesis* et *prâxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», *op. cit.*, págs. 153-155 y Elm, R., «Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität? Aristoteles' Differenzierung von *φρόνησις* und *σοφία* und ihre Transformation bei Heidegger», en Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles*, *op. cit.*, págs. 255-288.

2.4.2
El Dasein y la *prâxis* aristotélica

La interpretación de las estructuras del Dasein realizada desde la perspectiva de la *prâxis* aristotélica evidencia ciertas correspondencias estructurales, conceptuales y, en ocasiones, terminológicas entre Heidegger y Aristóteles, sin menoscabo del reconocimiento de las diferencias existentes entre ambos pensadores.[262] El mismo Heidegger declara que la razón práctica es una ontología de la vida humana. En el contexto de la ciencia práctica *(epistéme praktiké)*, término que Heidegger traduce por «ontología de la existencia humana», Aristóteles asigna a la vida humana un tipo específico de movimiento *(kínesis)* . «La vida –como señala Aristóteles– es acción *(prâxis)*, no producción *(poíesis)*.»[263] La *prâxis* no es simple *zen*, esto es, mera preservación y contemplación de la vida, sino *bíos*, vida que proyecta alcanzar la mejor de las existencias posibles. Ni siquiera en los momentos más contemplativos, en los que se hace defensa de la vida teórica y del ideal del sabio, puede Aristóteles desprenderse de las ataduras de la temporalidad y la realidad:

> Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que su naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados.[264]

262 Sobre las diferentes líneas de interpretación de la lectura heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles remitimos a la nota 335.

263 Aristóteles, *Pol.* I 4, 1254a5-6. En la *Ética Eudemia* se afirma abiertamente que la prâxis es *kínesis tou bíos* (*cf.* Aristóteles, *EE* II 3, 1220b27).

264 *Idem*, *EN* X 8, 1178b34-36.

Este hecho, de aparente trivialidad, introduce en las ideas un sedimento del que también se nutre el conocimiento.

Esta sumisión a la realidad efectiva constituye el anclaje que da corporeidad al saber. Los conocimientos de las ideas en sí, sin la génesis que las ha constituido y de la que nunca pueden desprenderse, se convierten en un conocimiento de simples esquemas teóricos. Pero éstos no son operativos en el dominio de aquella forma de conocimiento que tiene que ver con las acciones, con la proyección del pensamiento en el espacio de la cultura y de la sociedad. El fin de la política y de la ética, «no es el conocimiento *(gnosis)*, sino la acción *(prâxis)*».[265] La *prâxis* ocupa el verdadero centro de la reflexión ética. Es fundamentalmente conducta y vida en el contexto político de la comunidad. Y esa conducta lleva consigo un *lógos* que la orienta y perfecciona. La *prâxis* con *lógos* no señala sólo la salida del mero horizonte de la naturaleza, sino que inserta cualquier teoría de la acción humana en la esfera de la intersubjetividad:

> Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros.[266]

Este *lógos* no procede de una simple contemplación de verdades intemporales. El roce con las cosas y con el mundo enriquece el contenido de nuestros actos y nuestro pensamiento.[267] La indisoluble unión entre el hombre y sus obras aparece claramente en la interpretación tanto aristotélica como heideggeriana de la *prâxis*. Esto significa que el ser humano, en calidad de *zoon politikón*

265 *Idem, EN* I 3, 1095a6.
266 *Idem, EN* IX 9, 1169b16-18.
267 *Cf. idem, EN* I 3, 1095a1-7.

lógon échon, ha de deliberar (βούλεσις) y decidir (προαίρεσις) qué camino toma y qué significado da a su vida. Como es sabido, es el hombre prudente y sabio *(phronimós)* quien sabe deliberar y decidir adecuadamente y, por ello, quien es capaz de lograr la felicidad (εὐδαιμωνία), finalidad última de una vida realizada plenamente. Este modo de ser, empero, es fruto de una temporalidad inserta en el tejido que urde la *prâxis*. Al enlazarse con la temporalidad, la *prâxis* se convierte en empresa, en proyecto, en creación. Frente al hacer de los dioses y héroes, la *prâxis* del hombre comienza a ser un símbolo de su autonomía. Pero esta *prâxis* necesita de las múltiples alternativas del mundo y del tiempo, necesita posibilidad y libertad. Para ello, la felicidad, y todo lo que parece encerrarse en este nombre, como la existencia propia de Heidegger, se engasta en un proceso que requiere presente para gestarse, pasado para enriquecerse y futuro para realizarse. Al convertirse la realidad humana en *prâxis*, se proyecta la vida hacia la voluntad, hacia el *lógos* y, por supuesto, hacia las condiciones reales en las que la existencia se despliega.

Con todo, la apropiación de los conceptos de *phrónesis* (φρόνησις) y *prâxis* (πρᾶξις) es selectiva y se somete a un proceso de ontologización, que se integra en el proyecto filosófico del mismo Heidegger. El filósofo recurre a estos dos conceptos en su crítica de la ambición metafísica de garantizar un sistema de verdad absoluto y para retrotraer la investigación filosófica a las situaciones prácticas en las que el hombre desempeña sus diversas actividades cotidianas, productivas, intelectuales, etcétera. La lectura de la *Ética a Nicómaco* enseña que la *phrónesis*, al igual que la comprensión ontológica de la realidad humana, no es reductible a parámetros teóricos, sino relativa a un proyecto de autodeterminación de la existencia del Dasein. Heidegger retoma esta intuición fundamental y la reformula ontológicamente. El Dasein humano es un tipo de ente peculiar cuyo ser siempre está en juego. Es un ente fáctico, que en cada caso debe decidir sobre

las posibilidades existenciales a su alcance, muy en particular en el sentido práctico de optar por las formas y modalidades de su propia autorrealización. Como advierte Aristóteles, el ser humano es el ente que tiene que decidir.[268] Sólo cuando asume de modo consciente esa responsabilidad, se le brinda la oportunidad de una existencia auténtica. Incluso la no ejecución de sus posibilidades viene precedida por un no-querer-tomar-una-decisión. Una evasión que conduce inexorablemente a la caída en un estado de impropiedad. En cambio, la existencia del Dasein alcanza su máxima cota de autenticidad si, escuchando la voz de la conciencia, asume la necesidad de decidirse resueltamente desde la proyección de sus propias posibilidades.

A partir de la interpretación ontológica de la estructura práctica del Dasein, Heidegger traza una serie de conclusiones presentes y operativas a la hora de diseñar la ontología fundamental de *Ser y tiempo.* En *primer* lugar, contra el privilegio metafísico del presente y de la presencia, aboga por la prioridad del futuro implícito en cada toma de decisión que afecta al discurrir de la existencia humana. Esta unidad que sostiene la estructura autorreferencial del Dasein en el cuidado es tematizada y conceptualizada de acuerdo con la idea de que el Dasein no es algo realizado de lleno en la actualidad presente de una actividad pura. Estructuralmente, posee una capacidad que le permite sobrepasar los confines del presente y abrirse a las dimensiones temporales del futuro como horizonte de proyección de posibilidades y del pasado como contexto inevitable de esas mismas proyecciones. Precisamente porque el Dasein se comporta en un sentido práctico decidiendo sobre su ser, se proyecta de manera constante hacia el futuro. También para Aristóteles, como enseña la *Ética a Nicómaco,* la deliberación y la decisión están vinculadas con el futuro.[269]

268 *Cf. idem, EN* VI 5, 1140a26.
269 *Cf. idem, EN* VI 9, 1142b5-6.

En *segundo* lugar, al Dasein le va en cada decisión su ser, es decir, el ser que está en juego es el específicamente suyo. En otras palabras, el ser hacia el que se dirige en cada caso el Dasein es el mío. El Dasein decide sobre su propio ser y no sobre el de los demás. Heidegger da a este peculiar modo de ser del Dasein el nombre de *Jemeinigkeit* (el ser-en-cada-caso-mío); una determinación ontológica que sin duda se inspira en el autoconocimiento que proporciona la *phrónesis*.[270]

En *tercer* lugar, se establece una diferenciación radical entre la constitución ontológica del Dasein en su comportamiento práctico y aquellos entes que no son del mismo modo de ser que el Dasein. Esto lleva a afirmar la prioridad óntica y ontológica del Dasein y a criticar en lo subsiguiente la infundada radicalidad con la que la metafísica diferencia entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, conciencia y mundo al carecer de una comprensión adecuada de la estructura fundamentalmente unitaria de la vida humana.

Y, en *cuarto* lugar, la determinación práctica del ser del Dasein implica el rechazo radical de la existencia de una autoconciencia reflexiva concebida como el conocimiento que obtenemos del yo a través de un ejercicio de introspección. La identidad del Dasein no puede construirse al margen de sus disposiciones afectivas y sus relaciones con el mundo de las cosas y los hombres. Heidegger se distancia conscientemente de las categorías objetivas dominantes en las doctrinas metafísicas de la conciencia. La radicalización de la *prâxis*, ahora liberada de las acciones particulares y reformulada en parámetros ontológicos, le permite retrotraer las tesis metafísicas a la acción originaria y fundamental del cuidado del Dasein. Aquí se hacen evidentes las diferencias entre Aristóteles y Heidegger. Mientras en el primero la comprensión práctica de la vida humana representa una forma con-

270 *Cf. idem*, *EN* VI 8, 1141b30-34.

creta de comprensión, que entra en juego con otras, como la física, biológica y psicológica, en el segundo estas condiciones prácticas expresan la constitución ontológica del Dasein mismo y, por tanto, preceden inevitablemente a cualquier acción.

2.4.3
El cuidado y la prudencia

La atracción que siente Heidegger por la ética aristotélica obedece sobre todo a la prioridad otorgada al saber práctico frente al teórico. Está claro que éste no es el saber de la ciencia. En este sentido, la delimitación aristotélica entre el saber moral de la *phrónesis* (φρόνησις) y el saber teórico de la *epistéme* (ἐπιστήμη) es bien sencilla, sobre todo si se tiene en cuenta que para los griegos la ciencia paradigmática son las matemáticas, un saber de lo inalterable que reposa sobre la demostración y que, en consecuencia, cualquiera puede aprender. El que actúa, en cambio, se las tiene que ver con cosas y situaciones que no siempre son iguales, pero que precisan una elevada sagacidad y siempre exigen una decisión. Resulta evidente que la prudencia, al limitarse a casos individuales, no es ciencia. De este modo, se opone al intelecto que establece definiciones universales.[271] He aquí el problema del saber moral que ocupa a Aristóteles en su ética y que le coloca ante el dilema de qué hacer y cómo obrar de forma correcta en cada caso. Cabe recordar que la ética forma parte de la política y que, por ello, la característica considerada específicamente humana se resume en la fórmula aristotélica *zoon politikón.* De acuerdo con el pensamiento griego, la capacidad humana de organizarse en el plano político permite, por un lado, liberarse de las cadenas de las necesidades naturales y, por otro, está en oposición directa con el tipo de asociación natural basada en la unidad doméstica y la familia.

271 *Cf. idem, EN* VI 8, 1142a25-26.

El desarrollo de la ciudad-estado significa que el hombre recibe, junto a su vida privada, una suerte de segunda naturaleza, su *bíos politikos*. Un *bíos politikos* que apunta explícitamente al reino de los asuntos humanos anclados en la acción *(prâxis)* y el habla racional *(lógos)*. De ahí la doble afirmación de que la naturaleza humana es *zoon politikón* y *zoon lógon échon*. Todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia: el privado y el público. Se establece así una aguda distinción entre lo que es de su propiedad y lo que pertenece a la comunidad. No es simplemente una teoría de Aristóteles, sino un hecho histórico que la fundación de la *pólis* viene precedida de la destrucción de todas aquellas comunidades humanas organizadas en torno al parentesco. El análisis de las repercusiones de esta división público-privado ha sido magníficamente retratado por Hannah Arendt, a la sazón alumna de Heidegger en los años en que despliega su interpretación de la filosofía práctica de Aristóteles.[272]

Este saber ético no tiene por objeto el establecimiento de normas universales de comportamiento, sino que se vincula con las situaciones concretas en las que se desarrollan las acciones humanas. Como se trata de un conocimiento que dirige la actividad, puede pensarse en aquello que los griegos llamaban *téchne*, el saber o la habilidad del artesano que sabe cómo fabricar un utensilio. A primera vista, las similitudes entre el hombre prudente, que sabe elegir las decisiones adecuadas a cada circunstan-

272 *Cf.* Arendt, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, págs. 7-21. Posteriormente, se publicó una edición alemana ampliada bajo el título *Vita activa oder vom tätigen Leben* (Kohlhammer, Stuttgart, 1960). En una carta de octubre de 1960, Arendt confiesa a Heidegger que «el libro surgió inmediatamente en los primeros días de Friburgo y te debe tanto en cada aspecto» (Arendt, H., «Brief an Heidegger» [28 de octubre de 1960], en Heidegger, M. y Arendt, H., *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1998, pág. 149). De hecho, Arendt dedicó en una nota privada la versión alemana del libro a Heidegger.

cia, y el artesano, que actúa a partir de una intención y un plan que ha concebido primero, parecen bastante obvias. Sin embargo, nadie puede ignorar las diferencias entre ambos saberes. Es evidente que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de su material. La cuestión es cómo distinguir el saber que se tiene de sí mismo como persona ética del saber que se posee para fabricar algo. Una técnica se aprende y se puede olvidar. Pero el saber ético no se aprende ni se olvida. No es como el saber profesional, que se puede elegir. No es posible rehusarlo para escoger otro. El sujeto de la *phrónesis* se encuentra ahora en una situación de acción, está ya siempre obligado a poseer un saber ético y aplicarlo según las exigencias de cada momento.[273]

En cierta medida, las capacidades de decisión inherentes al cuidado son análogas a las de la prudencia aristotélica.[274] ¿Qué

273 *Cf.* Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993, págs. 85-86. Al igual que Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer también asistió a las clases de Heidegger en los primeros años veinte. Si se vuelven a leer los capítulos que Gadamer dedica en *Wahrheit und Methode [Verdad y método]*, de 1960, a la cuestión del saber práctico, llama poderosamente la atención cómo la rehabilitación gadameriana de la prudencia es deudora de la interpretación del joven Heidegger del libro sexto de la *Ética a Nicómaco* de las lecciones del semestre de invierno de 1925-1926 (*cf.* Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke* [vol. 1], J. C. B. Mohr, Tubinga, 1986, págs. 317-329). Esta dependencia todavía resulta más evidente si se tiene en cuenta que el esbozo del artículo «Praktisches Wissen» [Saber práctico] se redactó en 1930, aunque no se publicó hasta 1985 (*cf.* Gadamer, H.-G., «Praktisches Wissen», en *Gesammelte Werke* [vol. 5], J. C. B. Mohr, Tubinga, 1985, págs. 230-249). Gadamer vuelve a destacar el papel de la filosofía práctica en sus ensayos tardíos «Hermeneutik als praktische Philosophie» (1972) y «Vom Ideal der praktischen Philosophie» (1980) (*cf. idem*, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1976, págs. 78-109 e *idem*, *Lob der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1983, págs. 67-78, respectivamente).

274 Más tarde, cuando el Dasein ya no sirva de base a la ontología fundamental, Heidegger eliminará sistemáticamente toda rasgo práctico para acabar hablando de la esencia ex-tática del hombre, ese estar como

ocupa el centro de reflexión de la prudencia y del cuidado? El Dasein mismo. ¿Cuál es la naturaleza de la prudencia? «El ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo [...] y para vivir bien en general».[275] La *phrónesis* remite, de entrada, a aquel que piensa. Y a diferencia de las cosas producidas, el que piensa es el propio hombre, el Dasein mismo. «La prudencia –observa Aristóteles– parece referirse especialmente a uno mismo, o sea, al individuo.»[276] Mientras que el *télos* de la *téchne* se circunscribe a los entes intramundanos, el de la *phrónesis* se concentra en las diferentes situaciones fácticas de existencia del Dasein. En este sentido, la prudencia encarna un modo de verdad que descubre al Dasein en su concreta facticidad histórica.[277] No obstante, en la medida en que el Dasein se encuentra de ordinario preso de los placeres y de la cotidianeidad, aumenta el riesgo de su pérdida en el uno. El Dasein puede diluirse en este tipo de existencia, ya que «[...] para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio».[278] Y Heidegger añade, «[...] la prudencia se halla enzarzada en una batalla constante con esta tendencia propia del Dasein a la caída».[279] Pero, a su vez, la prudencia representa el único modo de comportamiento que coloca al hombre en disposición de reconquistar su autenticidad. La existencia humana está envuelta en una dinámica constante de

---

fuera de sí e implantado en la verdad del ser. Postura típica de la *Kehre* que queda muy bien retratada en la imagen bucólica de la *Carta sobre el humanismo*: el hombre que ya sólo habita en el claro del ser y se convierte en su pastor (*cf. idem*, «Brief über den Humanismus», en GA 9, págs. 321-324).

275 Aristóteles, *EN* VI 5, 1140a25-27.

276 *Idem*, *EN* VI 8, 1141b30.

277 *Cf.* Heidegger, M., GA 19, págs. 51-52.

278 Aristóteles, *EN* VI 5, 1140b17-20.

279 Heidegger, M., GA 19, págs. 52-53 y 135.

toma de decisiones que se mueve en el plano kierkegaardiano del *entweder-oder* de una vida propia o impropia. Por tanto, del mismo modo que la *phrónesis* no es algo evidente, sino una tarea, tampoco la vida es un acto acabado, sino algo en incesante proceso de realización. Serán el instante de la decisión *(kairós)* [280] y las posibilidades de elección *(proaíresis)* [281] los que en cada caso estipulen el nivel de autodeterminación de una existencia humana que siempre está en juego.

La *phrónesis* encarna la capacidad de gobernar el timón de nuestra voluntad y la de proyectar nuestra vida. La *phrónesis* es, por un lado, aquella virtud dianoética que remite a la contingencia del sí mismo y, por otro, dibuja la posibilidad de autorrealización en la vida fáctica. A tenor de las lecciones del semestre de invierno de 1924-1925, *Platón: El sofista*, la verdad que acontece en la *phrónesis* tiene como objetivo desvelar «el modo del ser del Dasein en su totalidad»,[282] en otras palabras, el propio poder-ser-sí-mismo *(Selbst-Sein-Können)*. Sin embargo, el Dasein se caracteriza ontológicamente por la facilidad de quedar sumido en los quehaceres cotidianos, de tal modo que la *phrónesis* plasma «la lucha constante contra la tendencia del Dasein al encubrimiento».[283] Con ello, Heidegger va desplazando su interés hacia una interpretación de la *phrónesis* en términos de verdad ontológica y transparencia *(alétheia)* de la existencia humana

280 *Cf. idem*, GA 19, pág. 52. En el fondo, Heidegger no está haciendo otra cosa que equiparar el instante de la decisión con el tiempo kairológico que había descubierto en la escatología paulina.

281 La elección no ha de entenderse en el sentido de una elección entre diferentes posibilidades existentes en un momento dado. Más bien, facilita una orientación previa, o sea, anticipa el tiempo de la acción: «El principio de la acción es, pues, la elección –como fuente de movimiento y no como finalidad–, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo» (Aristóteles, *EN* VI 2, 1139a30-33).

282 Heidegger, M., GA 19, pág. 49.

283 *Ibid.*, pág. 52.

misma. Esta verdad no se deja apresar por el Dasein, aunque al mismo tiempo tiene para éste un carácter vinculante. Lo reconocido como verdadero en la *epistéme* conserva una validez que transciende nuestra existencia y, por ello, se dice que tiene un sentido extratemporal; en cambio, la verdad de la *phrónesis* es histórica, esto es, está ligada a la historia individual de cada persona y finaliza con ésta.

El grado de autodeterminación al que apunta el análisis de Heidegger y que se inscribe en el terreno de la pregunta práctica por el sentido que queremos dar a la existencia humana se halla siempre abocado a una doble posibilidad: ora una existencia impropia, ora una existencia propia. Aquí se pone nuevamente de manifiesto que la pregunta práctica obliga a la ocupación con uno mismo. Eludir la libertad significa tanto como huir de uno mismo. El espacio de elección abierto por la pregunta práctica tiene el carácter de un «elegir por sí mismo» que ofrece la posibilidad de una autodeterminación de nuestro ser, libre de prescripciones normativas externas; una apreciación que está en concordancia con el fenómeno de singularización que sufre el Dasein ante la angustia que «le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser».[284]

Ahora bien, ¿qué tipo de relación establece el Dasein con su ser? Básicamente, una relación de signo práctico y voluntativo que Heidegger reformula en la expresión «a este ente *le va* en su ser este mismo ser».[285] De ahí que Heidegger conciba la existencia como un «tener-que-ser» *(Zu-sein)*: «La "esencia" de este ente consiste en su tener-que-ser».[286] No obstante ¿a qué remite esta pregunta por el ser? Obviamente, no se trata de ninguna pregunta teórica que pudiera ser respondida por medio de una proposi-

284 *Idem*, SuZ, pág.191 (SyT, pág. 212).
285 *Ibid.*, pág. 12 [cursiva del autor] (*ibid.*, pág. 35).
286 *Ibid.*, pág. 42 [entrecomillado del autor] (*ibid.*, pág. 68).

ción, sino de una cuestión práctica que reclama tomar una decisión en relación con la existencia del Dasein concreto; una existencia que de alguna manera tiene que ser asumida y realizada. Nadie puede arrebatarle a otro su existencia. Ésta es intransferible y de acuerdo con el carácter de ser-en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*) del Dasein es algo personal. Esta existencia nos es dada como algo que hemos de ser y por lo que nos hemos de cuidar. Por eso, ese comportamiento es esencialmente práctico:

> El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación a su ser como su posibilidad más propia. El Dasein *es* cada vez su posibilidad, y no la «tiene» tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera ahí delante. Y porque el Dasein es cada vez su posibilidad, este ente *puede* en su ser «escogerse», ganarse a sí mismo, y también perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse «aparentemente».[287]

Podemos comprender mejor esta forma de conducta si la comparamos con la imagen clásica del hombre. La idea de que al hombre le va su existencia no es de ningún modo nueva. Ya aparece en Aristóteles, quien ha determinado gran parte de la tradición. El filósofo griego llegó incluso a extrapolar esta característica a animales y plantas, pues consideró que la finalidad de todo ser vivo está dirigida a la conservación de su ser.[288] No obstante, los animales no racionales, que carecen de la facultad de articular discursivamente sus estados de conciencia, son ciegos ante las necesidades de su ser. Sólo el hombre capaz de habla y razón (*lógos*) –piensa Aristóteles– es consciente de su ser y los bienes necesarios para su conservación.[289] El hombre, por tanto, no está

287 *Ibid.*, pág. 42 [cursiva y entrecomillado del autor] (*ibid.*, pág. 68).
288 *Cf.* Aristóteles, *De an.* II 4, 415b1-2.
289 *Cf. idem*, *Pol.* I 2, 1253a10-12.

únicamente determinado por las sensaciones. También se mueve en el ámbito de las acciones y decisiones voluntarias, para las que reserva el término *prâxis*. El ser ya no es sólo vida, sino actividad.[290] Aristóteles, al igual que Heidegger, aboga por una relación de orden práctico con el propio ser. Entonces, ¿en qué se distingue esta concepción de la de Heidegger? Básicamente en tres aspectos.[291]

En primer lugar, Aristóteles desarrolla sólo el aspecto activo de este conducirse respecto a la propia existencia: el hombre pone en juego su mismo ser. Heidegger añade el aspecto pasivo: el hombre *tiene-que-ser* su propio ser. Este tener-que-ser se concreta en la facticidad de la responsabilidad consustancial al arrojamiento del Dasein.[292] Mientras que el primer aspecto voluntario tiene el carácter de una *posibilidad* práctica, el segundo representa el momento ineludible de una *necesidad* práctica. Posibilidad y necesidad codelimitan la conducta práctica del Dasein. Toda elección está determinada por estos dos aspectos. El hecho de que siempre nos encontremos en un determinado contexto de acción indica el nivel de facticidad; pero, a su vez, toda acción se realiza en un espacio de posibilidades. La carencia de posibilidades significaría que todo se nos ha convertido en necesario o pura trivialidad. Existe, por tanto, un ámbito de decisión en el que me planteo cómo realizar mi ser, si bien el hecho mismo de tener que realizarlo me determina ontológicamente.[293]

290 *Cf.* Tugendhat, E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, [5]1993, pág. 178. Esto obliga al hombre a ir más allá de la mera conservación del ser y a reflexionar sobre el tipo de vida que desea vivir. Por ello, en la *Ética a Nicómaco* no se trata sólo de la conservación de la vida, sino también de la vida buena.

291 Ampliamente comentados en *ibid.*, págs. 179-190.

292 *Cf.* Heidegger, M., SuZ, pág. 135 (SyT, pág. 159).

293 Probablemente, esta concepción de que a la existencia humana pertenecen estos dos aspectos complementarios de la posibilidad y la nece-

En segundo lugar, la concepción heideggeriana de la *prâxis* se diferencia de la aristotélica por el rendimiento ontológico que se le quiere extraer. Para Heidegger, el sentido del ser es de una naturaleza radicalmente diferente al de la mera presencia y constatación de las cosas. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿qué alternativa existe a esta orientación? La solución de Heidegger consiste en demostrar el carácter derivado de la presencia frente al originario poder desocultante del ser.

Y, por último, como ya se ha indicado en el apartado anterior, la reivindicación y prioridad de esta dimensión práctica del Dasein permite una reorientación de la problemática ontológica diferente a la que tradicionalmente encontramos en la filosofía moderna. Que el Dasein se cuide y comporte en primer lugar de modo práctico coloca el modelo epistemológico sujeto-objeto en un segundo plano. La acción deliberativa de la *phrónesis* destila un aroma de autonomía que Heidegger aspira a retener en el concepto de «resolución» *(Entschlossenheit).*

---

sidad le fuera sugerida por la lectura de Kierkegaard y la detallada exposición que Karl Jaspers ofrece de su pensamiento en *Psicología de las concepciones del mundo.* En *La enfermedad mortal,* se reconoce que «[...] para que el yo se realice con toda libertad, son igualmente esenciales la posibilidad y la necesidad. [...] El yo es tanto posible como necesario; es un sí mismo que tiene que ir haciéndose. En cuanto que es sí mismo se trata de una necesidad, y en cuanto ha de hacerse estamos en la posibilidad» (Kierkegaard, S., *Die Krankheit zum Tode,* en *Gesammelte Werke* (vols. 24/25), Eugen Diederichs, Colonia y Düsseldorf, 1957, pág. 32). La persona, por tanto, es una síntesis de posibilidad y necesidad; dicho en clave heideggeriana, el Dasein es un proyecto arrojado *(geworfener Entwurf).*

2.5
Lógos, dóxa *y* páthos
como determinaciones fundamentales del hombre: la interpretación de la Retórica *de Aristóteles*

¿Cuál es la verdadera naturaleza de la vida humana? ¿Cuál es el concepto de hombre que maneja la filosofía? Tradicionalmente, se ha definido al hombre como el animal dotado de razón (ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale*). Si en la actualidad tuviéramos que encontrar un equivalente a esta definición griega del hombre –se pregunta Heidegger en las lecciones del semestre de verano de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*–, podríamos decir que «el hombre es un viviente que lee el periódico».[294] De entrada, la equivalencia resulta realmente sorprendente, cuando no desconcertante. Pero si se tiene presente que en el contexto de estas lecciones Heidegger traduce la definición del hombre como ζῷον λόγον ἔχον en el sentido de que «el hombre es un ser vivo *que tiene su propio ser en el diálogo y en el habla*»,[295] quizá se comprenda mejor la idea de fondo que se esconde detrás de la imagen «el hombre es un viviente que lee el periódico». Si quisiéramos traducir esta definición en términos contemporáneos, podríamos decir sin mayores problemas que el hombre realiza su existencia en el horizonte de los medios discursivos y comunicativos. Y esa realización puede producirse de manera tanto propia como impropia.

En este contexto, resulta especialmente interesante la revalorización de la retórica aristotélica que encontramos en las citadas lecciones de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*. La interpretación de Aristóteles allí referida no sólo permi-

294 Heidegger, M., GA 18, pág. 108.
295 *Ibid.*, pág. 108 [cursiva del autor].

te comprender mejor el papel de los estados de ánimo y del habla en *Ser y tiempo*, sino que también pone en cuestión algunos trabajos que acusan a Heidegger de abstraerse totalmente de la ética y la política. A diferencia de la dialéctica platónica, centrada en la conexión entre el discurso y la verdad de las proposiciones, Heidegger resalta que la retórica aristotélica se coloca de un modo explícito en el plano de la comunicabilidad de lo que el orador dice a su auditorio. En concordancia con esta tesis, el elemento de referencia de los discursos no son los objetos ideales del pensamiento puro, sino que pasan a ser las opiniones y el sistema comunitario de creencias, los cuales se convierten así en el único criterio de la argumentación. La opinión *(dóxa)* y la creencia *(pístis)* encierran, al igual que la habladuría *(Gerede)* que Heidegger tematiza en *Ser y tiempo*, un sentido eminentemente positivo en la medida en que nos abren el mundo y nos descubren a los otros en el medio común del lenguaje *(lógos)*.

En contra de la sistematización medieval, que a partir del siglo IX incluye la retórica en el *trivium* de las artes liberales, Heidegger afirma que «[...] la *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianeidad del convivir».[296] Esta afirmación, que se produce en el contexto del análisis de la disposición afectiva de *Ser y tiempo*, resulta de nuevo asombrosa: por una parte, porque recupera a un Aristóteles olvidado por las corrientes neoescolásticas imperantes en el Friburgo católico de principios de siglo y, por otra, porque se produce en un momento en que la retórica ha caído en un profundo olvido. Heidegger remite de forma específica a este olvido al inicio del tercer capítulo de las mencionadas lecciones

296 *Idem*, SuZ, 138 (SyT, pág. 163). En este sentido, Heidegger no concibe la retórica tanto en términos de una técnica (*téchne*) como de una posibilidad (*dynamis*) de hablar de determinadas maneras (*cf. idem*, GA 18, págs. 114-119).

del semestre de verano de 1924, donde caracteriza la retórica como «[...] la disciplina en la que se lleva expresamente a cabo la autointerpretación del Dasein. *La retórica no es nada más que la interpretación del Dasein concreto, la hermenéutica del Dasein mismo.* Éste es el sentido que Aristóteles da a la retórica».[297] A partir de la posibilidad fundamental de la convivencia, Heidegger completa una interpretación del Dasein que toma como hilo conductor la retórica aristotélica. La convivencia sólo es posible en el plano de la comunicabilidad o –como lo formula Ricœur– en la dimensión intersubjetiva y dialógica del uso público del lenguaje.[298]

La retórica apela básicamente a la comunicación entre los hombres. Aristóteles exclama:

> Si es vergonzoso que uno mismo no pueda ayudarse con su propio cuerpo, sería absurdo que no lo fuera también en lo que se refiere a la palabra (*lógos*), pues ésta es más específica de los hombres que el uso del cuerpo.[299]

Este planteamiento dota a la retórica de una especificidad propia que perturba el cuadro de sus relaciones con la dialéctica conforme al modelo del *Fedro*. Según Platón, los discursos verdaderos son exclusivamente los científicos, pues sólo ellos, por el cumplimiento de las exigencias de la dialéctica, reproducen de un modo adecuado *(orthos)* el orden esencial de la Ideas.[300] Pero en los libros VI y VII de *Tópicos*, Aristóteles niega que las Ideas puedan servir de plano de referencia ontológico de las definiciones.[301] No

297 *Idem*, GA 18, pág. 110 [cursiva del autor].

298 *Cf.* Ricœur, P., *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid, 1980, pág. 49.

299 Aristóteles, *Ret.* I 5, 1355b1-2. Textos paralelos en *Pol.* I 1, 1253a9-18 y *Pol.* VII 12, 1332b5.

300 *Cf.* Platón, *Fedro*, en *Diálogos* III, Gredos, Madrid, 1992, 265d-266a.

301 *Cf.* Aristóteles, *Top.* VI 10, 148a14-22.

es posible aprehender de manera adecuada la contingencia de las cosas y las situaciones de la vida cotidiana desde la necesidad de las Ideas.

En el caso concreto de la retórica, no nos movemos en el ámbito de principios y axiomas puros, sino en el de las opiniones *(doxai)*. Este punto de vista modifica drásticamente el planteamiento platónico: el plano de referencia de las opiniones no es ya el plano real de las cosas, sino el lingüístico. Mientras que la dialéctica se fija en los enunciados desde el punto de vista de la función designativa del lenguaje, de la que resultan conclusiones sobre la verosimilitud de tales enunciados, la retórica centra su interés en esos mismos enunciados desde la perspectiva de las competencias comunicativas del lenguaje, de lo que se desprenden ahora conclusiones sobre su capacidad de persuasión. La retórica se presenta así como un instrumento que determina los requisitos que deben cumplir las argumentaciones, como un instrumento de selección y de justificación de enunciados persuasivos.

Esto significa que el significado de la definición se produce en el orden de lo que se dice; las fórmulas dialécticas remiten a otras formas de un lenguaje preexistente y de un cuerpo de creencias. La *dóxa*, como elemento común a todos los individuos de una comunidad, constituye el punto de arranque de los discursos morales, las argumentaciones filosóficas, las disputas científicas, las discusiones políticas, etcétera.[302] Expresa, por tanto, un fondo real de sabiduría en un lenguaje ya construido y reconocible. En este sentido, la retórica posee una clara dimensión política, que remite al espacio de convivencia intersubjetivamente compartido

302 Como reconoce el mismo Heidegger a propósito de su comentario del capítulo cuarto del libro primero de *Tópicos*, la *dóxa* establece la base tanto de la conducta práctica como también del comportamiento teorético. La *dóxa* es la forma específica del estar-en-el-mundo o, dicho en otras palabras, en la *dóxa* está presente el mundo (*cf. idem*, GA 18, págs. 152-154).

con los demás. En contra de las interpretaciones que sostienen que Heidegger simplifica el análisis de las virtudes éticas y que disuelve la *prâxis* aristotélica de su relación con la comunidad política,[303] encontramos en sus comentarios a la *Retórica* un inusitado interés por la dimensión política. Heidegger explica que esta dimensión retórico-política muestra otra cara del ζῷον λόγον ἔχον:

> En la medida en que el hombre se deja decir algo, se encuentra en una modalidad del λόγον ἔχον: el hombre se deja decir algo en cuanto *escucha*; el hombre escucha no en el sentido de aprender algo, sino de disponer de una directiva para la ocupación práctica.[304]

Los griegos, y en concreto Aristóteles, vieron con mayor claridad que nosotros que el *lógos* constituye la determinación fundamental del ser del hombre; es más, la definición griega del hombre en términos de ζῷον λόγον ἔχον no es una casualidad, sino que reproduce el modo como los griegos se comprenden primariamente a sí mismos en el marco de su convivencia en la πόλις.[305]

303 *Cf.*, respectivamente, Rosen, St., «Phronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger», en Pozzo, R. (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, págs. 248-265 y Taminiaux, J., *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology, op. cit.*, pág. 131. Para una refutación de esta crítica, véase McNeill, W., *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory, op. cit.*, caps. 2-4.

304 Heidegger, M., GA 18, pág. 111 [cursiva del autor]. Para una lectura en clave retórico-política de la interpretación heideggeriana del texto aristotélico, véase Metclaff, R., «Aristoteles und *Sein und Zeit*», en Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles, op. cit.*, págs. 156-169.

305 Heidegger, M., GA 18, pág. 110. Heidegger retoma aquí la idea ampliada en *Ser y tiempo* de que el λόγος es en su significado originario ἀποφανσις: «dejar ver al ente desde sí mismo» (SuZ, pág. 154 [SyT, pág. 178]). Esta idea de que el habla *(Rede)* articula en significaciones la apertura

La provocativa transposición heideggeriana del lenguaje filosófico griego al vocabulario contemporáneo nos invita a comprender el fenómeno del *lógos* como una articulación específica de la vida humana. Heidegger se declara en contra de la tradición metafísica que restringe el *lógos* unilateralmente a su dimensión proposicional y categorial. En consecuencia, Heidegger no puede aceptar la definición clásica del hombre como animal dotado de razón, pues ésta reduce la humanidad del mismo a su racionalidad. Un rechazo, por cierto, que ya parte de Kant, quien piensa que la naturaleza del hombre no se determina ni por su racionalidad *(Vernünftigkeit)* ni por su animalidad *(Tierheit)*, sino por su espiritualidad *(Geistigkeit)*, es decir, su personalidad. En contra de la definición tradicional, que reduce al hombre a una cosa entre cosas, Heidegger destaca los componentes prácticos, afectivos, comunicativos y dialógicos de la vida humana. En este sentido, interpreta el *lógos* primariamente como lenguaje, como la capacidad de hablar y, sobre todo, como la modalidad de descubrir por excelencia. En todos los textos de este período, se ve con claridad que Heidegger define la función del lenguaje desde la determinación aristotélica del *lógos*, interpretado como una apertura y un acceso privilegiado al ente, es decir, como una forma primordial de la apertura de la vida humana. En sus diferentes exégesis de la obra *De interpretatione*, efectuadas en las

---

previa del mundo se desarrolla en el parágrafo 34, donde escribe: «La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo *se expresa como habla*. El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*» (SuZ, pág. 161 [cursiva del autor]) [SyT, pág. 184]). A partir de aquí, Heidegger trata de mostrar que las distintas traducciones de λόγος («razón», «juicio», «definición», «concepto», «fundamento», «proposición») derivan del sentido originario de ἀποφανσις. Pero como sucede en otros pasajes de *Ser y tiempo*, esta referencia a Aristóteles es realmente escueta y apenas deja entrever las complejas interpretaciones del filósofo griego que están a la base de sus propios análisis de la función del lenguaje, la disposición afectiva, la verdad, la temporalidad y del cuidado, por citar algunos ejemplos.

lecciones de los años 1923-1924, 1925-1926 y 1929-1930, todas las nociones lingüísticas de Aristóteles se interpretan como determinaciones ontológicas. Heidegger considera la proposición, y en general el lenguaje, como un acto de descubrimiento, como un comportamiento desvelador que manifiesta la relación que la vida humana establece con los otros.[306]

Esta determinación del *lógos* como apertura –afirma Heidegger– incluye «[...] un modo de ser del hombre realmente peculiar y fundamental, caracterizado como "ser-el-uno-con-el-otro" [es decir, como convivencia], *κοινωνία*. Este ente, que habla con el mundo, es un ente que es en el *ser-con-otros*».[307] Evidentemente, no se trata de un simple estar-colocado-el-uno-al-lado-del-otro, sino de un «*estar-hablando-el-uno-con-el-otro (Miteinandersprechendsein)* en el modo de la comunicación, la refutación, la confrontación».[308] El *lógos*, en cuanto hablar, es el fundamento ontológico de la convivencia (*κοινωνία*) en el estar-en-la-*pólis*. A este respecto, la interpretación heideggeriana de la retórica aristotélica arroja nueva luz sobre la dimensión política de la existencia humana. En el parágrafo 15 de las mencionadas lecciones del semestre de verano de 1924, vuelve a insistirse en que «[...] el

306 *Cf.*, respectivamente, Heidegger, M., GA 17, págs. 13-41, GA 21, págs. 162-170 y GA 29/30, págs. 441-473. Queda claro, pues, que Heidegger no aborda la problemática del *De interpretatione* desde un sentido lingüístico o lógico, sino desde una óptica marcadamente ontologizante. Para un análisis más detallado de la peculiar función del *lógos* en la obra temprana de Heidegger, véase Volpi, F., «La question du *lógos* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote», *op. cit.*, págs. 33-65.

307 Heidegger, M., GA 18, pág. 46 [entrecomillado y cursiva del autor].

308 *Ibid.*, pág. 47 [cursiva del autor]. Para más información sobre este particular significado de *lógos*, véanse Rese, F., *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in* Nikomachischer Ethik, Rhetorik *und* Politik, J. C. B. Mohr, Tubinga, 2003 y Weigelt, Ch., «*Logos* as *Kinesis*. Heidegger's Interpretation of the *Physics* in *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*», *Epoche* 9/1 (2004), págs. 101-116.

λόγος tiene la función fundamental del hacer manifiesto aquello en lo que se mantiene la vida como estar-en-un-mundo».[309] La retórica, que para Heidegger «[...] no es nada más que la *interpretación del Dasein con respecto a la posibilidad fundamental del hablar-el-uno-con-el-otro*»,[310] se ocupa sobre todo de la *dóxa*, pues –como él mismo dice– «[...] la δόξα es el modo en el que la vida sabe de sí misma»[311]. Dicho en otras palabras, «la δόξα es el modo en que tenemos ahí la vida en su cotidianeidad».[312] Pero esto significa que el *lógos* se mantiene en la esfera retórico-política de las opiniones *(doxai)* como el verdadero medio y objeto del conversar. Ésta es precisamente la interpretación que sostiene Heidegger cuando afirma que «[...] la δόξα es el lugar del que nace el conversar, el lugar de donde toma su impulso».[313]

En este sentido, la *dóxa* encierra un aspecto positivo que Heidegger analiza fenomenológicamente. La *dóxa* no se limita al mundo práctico, sino que «se extiende *al mundo entero*»,[314] es decir, nos abre primeramente el mundo y nos descubre a las otras personas:

> El mundo está ahí para nosotros como hablar-el-uno-con-el-otro en el estado de descubierto en la medida en que vivimos en la δόξα. Vivir en una δόξα significa: tenerla *con otros.* A la opinión pertenece el hecho de que *también otros* puedan tenerla.[315]

La opinión es algo por naturaleza compartido y, por tanto, algo que remite a la convivencia (κοινωνία). Asimismo, la credibilidad de la opinión depende de quien la sostenga:

309 Heidegger, M., GA 18, pág. 139.
310 *Ibid.*
311 *Ibid.*, pág. 138.
312 *Ibid.*
313 *Ibid.*, pág. 151.
314 *Ibid.*, pág. 150 [cursiva del autor].
315 *Ibid.*, pág. 149 [cursiva del autor].

> [...] en la ἐπιστήμη, es indiferente *quién* la posea; en el caso de una proposición verdadera, da igual *quién soy yo*, pues esto no aporta nada al ser-verdadero de lo sabido. Sin embargo, para la δόξα resulta decisivo *el portador de la opinión* como tal. [...] Conforme a ello, la consistencia de una δόξα no se funda exclusivamente en el contenido objetivo que transmite, sino en aquel que tiene la δόξα.[316]

La razón que explica la importancia de quien sostiene la opinión reside en la κοινωνία, en el hecho de que vivimos en una comunidad en la que ya se distingue entre hombres y en la que el talante (ἦθος) de un orador resulta más veraz y creíble que el de otro. Pero estas diferencias son superables. A la opinión pertenece –como señala Heidegger– la capacidad de revisión: «su sentido es dejar abierta la discusión»[317] y permitir «la posibilidad fundamental del *hablar-uno-contra-otro*».[318]

Ahora bien, tampoco puede perderse de vista el peligro de caer preso de las opiniones que circulan en la esfera pública de la *pólis*. La posibilidad de la caída reside precisamente en el hecho de que el hombre existe en el diálogo y en el habla:

> Si el habla es la posibilidad propia del Dasein, en la que éste se desarrolla concreta y regularmente, entonces este hablar es también la posibilidad en la que se *enreda* el Dasein, la posibilidad de quedar absorbido por una tendencia peculiar, por la inmediatez, por la moda, por la hablilla y de dejarse llevar desde ahí. Este proceso de la vida consistente en quedar *absorbido* en el mundo en lo que es habitual, en *caer* en el mundo en el que se vive, se convierte para los griegos mismos en un *peligro fundamental de su existencia* a través del lenguaje. La demostración de ello es la existencia de la *sofística*.[319]

316 *Ibid.*, págs. 150s [cursiva del autor].
317 *Ibid.*, pág. 151.
318 *Ibid.*, pág. 138 [cursiva del autor].
319 *Ibid.*, pág. 108 [cursiva del autor].

Así pues, la esfera retórico-política en la que vivimos posibilita tanto una primera comprensión del mundo como una comprensión impropia: por una parte, la *dóxa* nos abre de antemano el mundo en nuestro ya estar familiarizado con él y, por otra, esta misma familiaridad con el mundo puede acabar determinando nuestras formas de comportamiento. La *dóxa* encierra la posibilidad de ejercer un peculiar dominio por medio del uno indeterminado y cotidiano *(Man)*.[320] La *dóxa*, en definitiva, proporciona la base y el impulso del conversar (del hablar-el-uno-con-el-otro), dicho de otro modo, la *dóxa* es la fuente del «dominio que comanda el convivir en el mundo».[321] En este contexto, se hacen especialmente patentes las homologías entre la *dóxa* aristotélica y el *Gerede* heideggeriano.

Por último, una breve observación sobre el tema de las pasiones y los afectos. Hasta ahora se ha escrito mucho sobre el papel que desempeñan los estados de ánimos (πάθη) en estas lecciones de 1924,[322] ya que remiten directamente a los análisis de la disposición afectiva *(Befindlichkeit)*, los estados de ánimo *(Stimmungen)* y la estructura temporal del Dasein presentes en *Ser y tiempo*.[323] En este contexto, basta con recordar qué lugar ocupan las πάθη en la interpretación heideggeriana de la *Retórica*.

320 *Cf. ibid.*, págs. 150-151.

321 *Ibid.*, pág. 151.

322 *Cf.*, en particular, los parágrafos sobre el papel fundamental de los afectos (πάθη) en la vida humana y el análisis concreto del miedo (φόβος) en *ibid.*, §§ 18 y 21, respectivamente.

323 *Cf.*, por ejemplo, Smith, P. Ch., «The Uses and Abuses of Aristotle's Rhetoric in Heidegger's Fundamental Ontology: The Lecture Courses, Summer, 1924», en Babich, B. E. (ed.), *From Phenomenology to Thought. Errancy and Desire*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1995, págs. 315-333 y Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1993, págs. 276-308.

> Las πάθη –que Heidegger traduce por afectos *(Affekte)*– no son estados de lo anímico, sino que se trata de un *encontrarse del viviente en su mundo,* en el modo en que está dispuesto hacia algo, en el modo en que se deja interpelar por una cosa. Los afectos desempeñan un papel fundamental en la determinación del estar-en-el-mundo, del estar-con-y-hacia-los-otros.[324]

En consonancia con la división aristotélica entre alma sensitiva e intelectiva, la afección magnifica el sentido ontológico y transcendental de la pasividad y receptividad de la sensibilidad, mientras que la comprensión ontologiza el aspecto activo de la productividad y espontaneidad del entendimiento. El habla queda aquí entre paréntesis, pero se puede afirmar que designa el fundamento ontológico del carácter discursivo y racional del Dasein. La afección representa para Heidegger el fundamento ontológico de todo estado de ánimo óntico y hace patente cómo le va a uno en cada caso. Este carácter del Dasein ya siempre abierto en el plano afectivo remite a su condición de arrojado *(Geworfenheit)* y le obliga fácticamente a asumir su responsabilidad.[325] En otras palabras, Heidegger está diciendo que la identidad de la vida humana se actualiza no en la transparencia de una autorrepresentación puramente racional, sino que se manifiesta del mismo modo en la opacidad de sus estados de ánimo. El nacimiento del pensamiento humano a partir de cierto estado de ánimo ya fue ratificado por Aristóteles mismo en el libro primero de la *Metafísica* al afirmar:

> Los hombres –ahora y desde el principio– comenzaron a filosofar al quedar maravillados ante algo.[326]

324 Heidegger, M., GA 18, pág. 122 [cursiva del autor].
325 *Cf. idem,* SuZ, pág. 135 (SyT, pág. 159).
326 Aristóteles, *Met.* I 2, 982b11-13.

Esta perplejidad en vistas de lo que comúnmente causa extrañeza estimula al hombre a huir de la ignorancia y constituye la primera piedra del edificio del saber filosófico.

Parte de esta discusión sobre el estado de ánimo hace referencia explícita a la doctrina de los afectos expuesta en el libro segundo de la *Retórica*.[327] Mientras que la dialéctica expone la verdad, la retórica se limita a transmitirla o refutarla por diferentes técnicas de persuasión. El orador no apela tanto a la razón como a la capacidad de influir sobre el estado anímico de los oyentes.[328] Por ejemplo, en un discurso ante el consejo de la ciudad o el jurado puede resultar tácticamente ventajoso enojar al auditorio, transmitirle compasión, apelar a la venganza o reclamar misericordia. Todo un elenco de posibilidades que la retórica analiza con gran detalle. Heidegger desarrolla a partir de esta imagen de la disciplina de la retórica la idea de que el comprender ya siempre es un comprender afectivo, de que en la vida el *lógos* del habla y de la afección van inextricablemente unidos.[329] Se trata de inventar argumentos, expresarlos en palabras, ordenarlos de forma discursiva y comunicarlos al oyente.

En el trasfondo de la caracterización heideggeriana de la comprensión, late esencialmente el sentido de lo que Aristóteles concibe en su teoría de la acción como «razón práctica» *(noûs praktikós).* No se trata de una comprensión confinada sólo a la

327 Así, por ejemplo, en el análisis del temor como un modo de la afección (*cf.* Heidegger, M., SuZ, § 30), Heidegger remite expresamente al examen aristotélico del temor y de la confianza en la *Retórica* (*cf.* Aristóteles, *Ret.* II 5, 1382a20-1383b11). Y cabe recordar que Heidegger ya analiza el fenómeno del temor en la retórica aristotélica en las mencionadas lecciones del semestre de verano de 1924 (*cf.* GA 18f págs. 248-262).

328 Aristóteles, *Ret.* II 5, 1377b.

329 *Cf.* Heidegger, M., SuZ, págs. 142-143 (SyT, págs. 166-167). Esta idea ocupa un lugar central en el primer tercio de las mencionadas lecciones de 1924 en las que se ofrece una detallada interpretación de pasajes de la *Retórica* (*cf. idem*, GA 18, págs. 103-171).

acción, sino abierta a la totalidad de comportamientos del ser humano. Esta totalidad se desarrolla como cuidado hacia las cosas del mundo, preocupación por los otros e inquietud por uno mismo y contempla tanto las actividades teóricas como las prácticas y productivas. Al abordar la complementariedad co-originaria de afección y comprensión, pasividad y actividad, receptividad y espontaneidad, arrojamiento y proyección, facticidad y posibilidad, Heidegger radicaliza ontológicamente el mismo problema que vislumbró Aristóteles en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco* al afirmar que el ser humano es el primer principio y origen simultáneo de la «inteligencia deseosa» o del «deseo inteligente».[330] Y al igual que Aristóteles contempla el nexo de deseo *(órexis)* e inteligencia *(noûs)* en el horizonte sintético del habla racional específicamente humana *(lógos)*, Heidegger sostiene la co-originariedad de afección, comprensión y habla.

Resulta claro que Heidegger muestra un escaso interés por el *noûs* (*νοῦς*) contemplativo; en cambio, presta especial atención a la comprensión y al cuidado que caracterizan a la *sophía* (*σοφία*) y la *phrónesis* (*φρόνησις*), respectivamente. Mientras que el *noûs* interroga por los principios atemporales, la sabiduría y la prudencia contribuyen a la interpretación filosófica de «los modos como la vida fáctica se temporaliza y conversa consigo misma».[331] Con esta conexión entre ser y temporalidad, llegamos al núcleo de la tesis de Heidegger: la vida en tanto cuidado alcanza su pleno significado por medio de la interpretación del tiempo.

330 *Cf.* Aristóteles, EN VI 2, 1139b5-6.

331 Heidegger, M., «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation», *op. cit.*, pág. 246.

2.6
La movilidad constitutiva de la vida humana y la pregunta por el tiempo

Como hemos expuesto páginas atrás, las huellas de la filosofía práctica de Aristóteles son evidentes en el pensamiento del joven Heidegger y trazan el camino que desemboca en la ontología de la vida humana. Las minuciosas interpretaciones de la *Ética a Nicómaco* le sirven para destacar los comportamientos eminentemente prácticos y realizativos de la vida. Pero ésta es tanto acción (πρᾶξις) como movimiento (κίνησις). Como recuerda Heidegger: «El problema de la facticidad es un problema de κίνησις».[332] La pregunta por el movimiento y, por ende, aquella otra por el tiempo ocupan, sin duda, un lugar central en la apropiación hermenéutica de la filosofía aristotélica.[333] En este sentido, la *Física* es un punto de referencia fundamental para el proyecto heideggeriano de una destrucción de la historia de la ontología. Desde sus primeras lecciones de Friburgo, el joven Heidegger es plenamente consciente de que la elaboración de una hermenéutica de la vida fáctica y el desmontaje crítico de la tradición ontológica son dos caras de la misma moneda. La apropiación heideggeriana de la *Física* se mueve en estas mismas coordenadas: por una parte,

332 Heidegger, M., GA 61, pág. 117.

333 Para más información véanse Brogan, W., «Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation. Auf dem Weg zu *Sein und Zeit*», en Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles*, *op. cit.*, págs. 96-108; Jollivet, S., «Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik», en *ibid.*, págs. 130-155; Weigelt, Ch., «Logos as *kinesis*. Heidegger's Interpretation of the *Physics* in *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*», *op. cit.*, págs. 101-116.

la caracterización ontológica de la naturaleza cinética de la vida fáctica y, por otra, la revisión crítica de los presupuestos ontológicos con el fin de llegar a las fuentes originarias del fenómeno del movimiento. Y, finalmente, este último, piedra angular del análisis heideggeriano de la facticidad, se retrotrae a su fundamento temporal, a la temporalidad del Dasein.

2.6.1
Del movimiento de los entes a la movilidad de la vida

Heidegger encuentra en la crítica aristotélica a Platón y en su radicalizada concepción ontológica del movimiento el punto de partida de una auténtica antropología filosófica. La idea aristotélica del movimiento no sólo se halla en el centro de su interpretación indicativo-formal del pensamiento del filósofo griego, sino que se convierte en el fenómeno fundamental de su propia hermenéutica de la vida fáctica. Ésta se caracteriza por su movilidad intrínseca. Heidegger establece aquí una sutil pero importantísima diferencia entre los términos «movimiento» *(Bewegung)* y «movilidad» *(Bewegtheit)*, que precisa una breve aclaración. El movimiento es una característica común a todos los entes físicos, mientras que la movilidad es una determinación ontológica de la vida. El término «movilidad» se utiliza para expresar el carácter dinámico de la vida humana, que el joven Heidegger identifica en sus diversas interpretaciones del pensamiento griego con la expresión κίνηις τοῦ βίου. Heidegger construye un sustantivo abstracto a partir del verbo *bewegen* («moverse», «desplazarse») con la intención, por una parte, de resaltar el aspecto móvil y temporal de la vida humana y, por otra, de diferenciar este tipo de movilidad ontológicamente constitutiva del Dasein del movimiento propio de los entes naturales, la *kínesis* (κίνησις), que Aristóteles analiza en el libro IV de la *Física*. El término *Bewegtheit* aparece esporádicamente en *Ser y tiempo*; en cambio ocupa

una posición central en las primeras tentativas heideggerianas de aprehender la dinámica propia de la vida humana en su facticidad y condición de arrojado. Las lecciones de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, y el *Informe Natorp*, de 1922, insisten en la radical diferencia existente entre la movilidad fundamental del Dasein y el movimiento propio de los entes. Precisamente, el hincapié que Heidegger hace en la naturaleza activa del Dasein permite traducir *Bewegtheit* también por «actividad», en concreto se refiere a la actividad propiamente humana, que es totalmente diferente del movimiento de los entes físicos (*κίνησις*) y la actividad pura (*ἐνέργεια*).

La vida humana, como se repite con insistencia en los escritos de juventud, no es un simple proceso objetivo *(Vorgang)*, sino que se caracteriza por su capacidad de apropiarse comprensivamente el mundo que la envuelve *(Ereignis)*. Es cierto que Heidegger podría haber recurrido a los términos *Handlung* o *Tätigkeit* para insistir en la actividad del Dasein, pero en su intento de alejarse de los conceptos consagrados por la tradición filosófica acuña la expresión *Bewegtheit*. Por otro lado, como señala el diccionario de María Moliner, «"movilidad" indica la cualidad de movible», y «"movible" remite a lo que es susceptible de moverse o de ser movido». He aquí dos tipos de movilidad, una pasiva y otra activa, que encajan muy bien con la idea heideggeriana de que la vida humana realiza su ser de dos formas básicas e irreconciliables entre sí: la primera, impropia y gobernada por la normatividad de las opiniones públicas del «uno»; la segunda, propia y al alcance de quienes se proyectan resueltamente hacia la propia muerte. Desde la perspectiva de estas dos modalidades fundamentales de existencia, puede hablarse de dos tipos de movilidad: por un lado, la pasiva e impropia, que responde a la inercia impuesta por el uno y por la que la vida del Dasein se deja llevar de un lado a otro, de una ocupación a otra, sin más criterio que el de las modas de una época determinada

y las habladurías del momento; y, por otro, la movilidad activa y propia que emana de una decisión que el Dasein en cada caso mío toma con resolución a la hora de encarar el fenómeno de la muerte. Un gesto de autodeterminación que lo distancia del mundo públicamente vertebrado, que lo singulariza con respecto a las demás personas.[334]

Una vez realizada esta aclaración terminológica, puede seguirse con el comentario de la apropiación hermenéutica de la física aristotélica que Heidegger pone en juego en las lecciones del semestre de verano de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica.* La idea fundamental de Heidegger es que la vida fáctica es *kínesis* (κίνησις). Precisamente, el tema fundamental de la *Física* es el fenómeno de la *kínesis.* Mucho antes de que con la implantación moderna del modelo mecánico el movimiento se redujera a un fenómeno simplemente espacio-temporal, Aristóteles contempla el movimiento como un caso singular del fenómeno general de la vida.[335] Su investigación se centra en los entes físicos como tales, es decir, en la *physis* (φύσις) misma como el principio inmanente del devenir, que es pensado en términos de movimiento. Éste es el alcance eminentemente ontológico de la categoría del movimiento que encontramos tanto en la *Física* como en la *Metafísica.* En la determinación de la *physis*, pensada como el principio de todo movimiento y cambio, es decir, pensada como el ser de los entes físicos, se trata de mostrar que la totalidad de los entes físicos queda reducida al principio inmanente de la misma *physis.*[336]

El análisis aristotélico del movimiento señala que los entes físicos pertenecen a un mundo, a saber, el mundo sublunar ca-

334 *Cf.* Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927)*, *op. cit.*, págs. 59-61.

335 *Cf.* Aristóteles, *Fís.* VIII 1, 250b14.

336 Heidegger, M., GA 18, pág. 286.

racterizado por la generación y la degeneración. La caracterización de los seres vivos como seres en el mundo sublunar es estructuralmente similar a la determinación heideggeriana del estar-en-el-mundo de los entes. La *Física* descubre las diferentes modalidades ontológicas de lo vivo (plantas como entes vegetativos, animales como entes perceptivos), incluido el ser humano (como ente pensante).[337] La *kínesis* misma adquiere el rango de una determinación ontológica primaria de todo ente físico que comparece en el mundo. Heidegger justifica su radicalizada apropiación de la *Física* afirmando que detrás de la perspectiva fisicalista de Aristóteles se esconde la posibilidad de una primera tematización del Dasein como un ente en un mundo en movimiento. El movimiento aristotélico no es tanto una característica mundana como un principio fundamental sobre el que descansa todo ente en el mundo y cualquier relación con el mundo. Una vez consumada la deconstrucción heideggeriana de la noción de movimiento, que extiende el movimiento más allá de la esfera simplemente física, la teoría aristotélica de la *kínesis* se transforma en una analítica del Dasein. Con esta ontologización, se pasa de la categoría aristotélica del movimiento a la movilidad del estar-en-el-mundo, se produce un desplazamiento del concepto óntico de movimiento *(Bewegung)* al concepto ontológico de movilidad *(Beweglichkeit)*. La apropiación heideggeriana de la teoría aristotélica del movimiento está dirigida a comprender la vida en su movilidad originaria *(Urbewegtheit)*, tema central de la hermenéutica de la vida fáctica: «Se trata –como se señala en 1921– de penetrar interpretativamente en un movimiento que determina la movilidad propia de la vida, en la que y por la que la vida es, y desde la que también puede definirse el sentido del ser de la vida de esta o aquella manera».[338]

337 *Ibid.*, pág. 284.
338 *Idem*, GA 61, pág. 117.

Las diferentes modalidades y formas de estar en el mundo remiten a esta movilidad esencial como modo fundamental de la facticidad. La categoría del movimiento, que Aristóteles contempla como principio ontológico, no remite, según Heidegger, a una propiedad sustancial, sino a una simple orientación de sentido, que tiene que devolverse a sus raíces originarias: la movilidad fundamental de la vida fáctica. Las estructuras de ésta apuntan hacia las maneras como la vida se ocupa y se relaciona con el mundo y consigo misma. Este sentido de relación, inherente a las estructuras ontológicas que indican formalmente el modo de ser de la vida en el mundo, muestra una triple movilidad: la inclinación *(Neigung)*, el distanciamiento *(Abstand)* y la oclusión *(Abriegelung)*.[339] La primera tendencia expresa la absorción de la vida en el mundo, la segunda señala la ruptura con el mundo y la tercera indica la propensión de la vida a cerrarse sobre sí misma y a aislarse en torno a sí. Estas tres tendencias caracterizan la movilidad propia de la existencia que Heidegger denominará en *Ser y tiempo* el «estado de caída» *(Verfallenheit)*.

En las lecciones de 1921, se introduce la idea de la ruina *(Ruinanz)*, definida como «la movilidad de la vida fáctica, que realiza esta última *en sí* misma, *para sí* misma, *fuera de sí* misma y *contra sí misma*».[340] La ruina expresa una tendencia fundamental hacia el encubrimiento, la desfiguración y la pérdida de sí mismo. A partir de este fenómeno fundamental de la ruina, se establecen las categorías del movimiento que están relacionadas con la cancelación del distanciamiento, a saber, la relucencia *(Reluzenz)* y la prestrucción *(Praestruktion)*. Mientras que la relucencia indica «el *movimiento de la vida dirigida a sí misma en su propio modo de comparecencia*»,[341] la prestrucción señala el movi-

339 *Cf. ibid.*, pág. 117.
340 *Ibid.*, pág. 131 [cursiva del autor].
341 *Ibid.*, pág. 119 [cursiva del autor].

miento contrario por el que la vida se comprende externamente desde las formaciones simbólicas. El sentido fundamental de la vida entendido como ruina permite pensar de forma unitaria estos dos movimientos. La vida fáctica está determinada por una doble tendencia: un movimiento centrípeto de descentramiento, que se dirige al mundo propio de la vida, y un movimiento centrífugo de recentramiento, que permite que la vida se descubra a sí misma. Todas estas modalidades de movimiento indican formalmente diferentes modos de expresión de la vida, es decir, modos en los que la vida se anuncia y vive de manera fáctica.

Sin embargo, el análisis heideggeriano de la movilidad no se limita a señalar sólo los aspectos meramente negativos. Frente a la tendencia a quedar preso del movimiento de caída propio de la ruina, la filosofía emerge como antídoto, como un verdadero contra-movimiento, que es tan fundamental como el movimiento natural de los entes.[342] En la medida en que la vida se mueve habitualmente en sus quehaceres cotidianos, la corriente fresca de la filosofía permite a la vida ser ama de sí misma y explicitar los presupuestos en los que de ordinario se mueve. En otras palabras, la filosofía se vuelve contra la propia ruina fáctica de la vida. Este tipo de contra-movimento se origina en una movilidad específica que Heidegger ilustra de la mano de la resolución, la preocupación y la decisión. La filosofía es contra-movimiento en cuanto destrucción de las certezas de la vida cotidiana, en tanto que «*destrucción* concreta de la facticidad».[343] Aquí radica el sentido de la destrucción como reapropiación, como el primer origen de un verdadero movimiento de la existencia humana opuesto al inicial movimiento de caída por el que la vida se reconquista a sí misma. La radicalización del análisis de la κίνησις, que en Heidegger desemboca en la afirmación de la movilidad propiamente

342 *Cf. ibid.*, pág. 32.
343 *Ibid.*, pág. 245 [cursiva del autor].

humana, es inseparable de una destrucción de los presupuestos ontológicos de la concepción aristotélica del movimiento, especialmente el presupuesto teleológico según el cual todo movimiento está dirigido por una causa final y la determinación del movimiento como un paso de la potencia (*δύναμις*) al acto (*ἐνέργεια*).[344]

Como se señala en las lecciones del semestre de verano de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, Aristóteles reduce el fenómeno del movimiento como principio ontológico a su dimensión ousiológica. Precisamente la interpretación del movimiento es la que lleva a Aristóteles a completar su teoría de la sustancia (*οὐσία*):

> El *establecimiento del sentido del ser* dominante en la ontología griega hasta su culminación en Aristóteles [...] *se centra en la interpretación del movimiento*.[345]

La reapropiación del concepto aristotélico de movimiento requiere, por tanto, un arduo y simultáneo trabajo de desmontaje que ponga al descubierto tanto los presupuestos ousiológicos implícitos en la propia teoría del movimiento como las posteriores deformaciones escolásticas y medievales de la filosofía aristotélica. La tendencia oculta que late en la ontología griega y, por ende, en la ontología aristotélica es el predominio que se otorga

344 *Cf. idem*, GA 18, págs. 387 y 371, respectivamente. Sin entrar en los detalles de la destrucción, Heidegger señala que el movimiento se acaba una vez el ente alcanza su fin (*τέλος*), por lo que se convierte en algo que está ahí delante, de lo que podemos hacer uso, de lo que está disponible, es decir, en algo que aparece en la modalidad de la presencia *(Vorhandenheit)*. Y, por otro lado, en cuanto la *δύναμις* se piensa desde la perspectiva del cumplimiento de la *ἐνέργεια*, es decir, desde la realización efectiva de la posibilidad, se elimina todo rasgo de contingencia, se anula el poder-ser-de-otra-manera.

345 *Idem*, GA 18, pág. 39 [cursiva del autor].

al modelo de la *physis* (φύσις) y la producción (ποίησις) a costa de la propia acción humana (πρᾶξις). A través de este paradigma de la ποίησις *(poíesis)* todo ente se reduce a lo que está dado establemente como presente y de lo que podemos hacer uso. Heidegger subraya:

> *«Ser» significa «ser-producido».* Esto se corresponde con el sentido originario de οὐσία. Οὐσία significa «bien», «patrimonio», «hogar», «aquello de lo que se dispone en la existencia cotidiana», «aquello que está a disposición». «Ser» significa: «estar-a-disposición».[346]

En las lecciones del semestre de verano de 1927, intituladas *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, se recuerda en otro alarde de síntesis:

> [...] las posesiones y los bienes disponibles, el haber, es el ente por antonomasia, en griego, la οὐσία. En la época de Aristóteles, cuando ya tenía un significado filosófico y teórico terminológicamente firme, la expresión οὐσία era todavía sinónimo de «propiedad», «posesión», «riqueza». El auténtico significado prefilosófico de οὐσία se mantenía aún. De acuerdo con él, *ente* significa tanto como «lo disponible que subsiste ahí delante».[347]

La destrucción heideggeriana saca a la luz cómo este predomino de lo sustancial, de lo ousiológico, se asienta en una presuposición básica del mundo griego: el ordenamiento del mundo cotidiano a partir de los utensilios (πράγματα) disponibles en el

346 *Idem*, GA 19, pág. 270 [cursiva del autor].

347 *Idem*, GA 24, pág. 153 [cursiva del autor] (*Prob. fund. feno.*, pág. 143). Heidegger también habla de la οὐσία entendida como ὑποκείμενον, concepto que traducirá por presencia *(Vorhandenheit)* (*cf. idem*, GA 19, pág. 24, GA 21, págs. 244s y las páginas finales del *Informe Natorp* [PIA, págs. 272-273]).

plano intramundano. A la luz de esta interpretación «ingenua» y «totalmente natural», los griegos habrían comprendido «el sentido del ser *desde el mundo como mundo circundante*».[348] El ser del ente queda así determinado por su disponibilidad y su uso cotidiano. Por ello, la filosofía antigua interpreta la realidad de lo real, el ser del ente como presencia, como subsistencia (*οὐσία*). El ente ontológicamente ejemplar, es decir, «el ente en el que puede leerse el ser y su sentido, es la *φύσις*, la naturaleza en el sentido más amplio, los productos naturales y los utensilios fabricados a partir de ellos o, en el lenguaje habitual desde Kant, los objetos».[349] Y según el principio teleológico, el movimiento físico se ordena en última instancia desde la perspectiva de la entelequia (como el producto acabado) en detrimento de la producción misma que, por su parte, se piensa como el movimiento de la potencia al acto o también como el movimiento de la materia a la realización de la forma.

La producción se realiza con respecto a un arquetipo, de un ente acabado y plenamente realizado que sirve de modelo (*εἶδος*) para la fabricación del producto: «[...] el *ser*, como se lo comprende en el *comportamiento productivo*, es el *ser en sí de lo terminado*».[350] El rango ontológico del ente depende en cada caso de la posición que ocupa en el proceso de producción: en el estado inferior, se determina como algo todavía en potencia (*δύναμις*), en el estadio intermedio, se comprende como algo que se está realizando (*ἐνέργεια*) y, en el estadio superior, se concibe como algo que ya ha alcanzado su fin (*ἐντελέχεια*). Por consiguiente, el ente sólo se descubre en su simple presencia, de tal manera que lo accidental (*συμβεβηκός*), el cambio (*μεταβολή*) y el movimiento (*κίνησις*) se piensan como características secundarias y

348 *Idem*, GA 19, pág. 270 [cursiva del autor].
349 *Idem*, GA 24, pág. 173 (*Prob. fund. feno.*, pág. 160).
350 *Idem*, GA 24, pág. 160 [cursiva del autor] (*Prob. fund. feno.*, pág. 148).

derivadas.[351] El concepto de la *οὐσία*, desde la cual se piensa el movimiento, está determinado por el primado de la utilizabilidad y la disponibilidad del ente.

En opinión de Heidegger, la tendencia de la ontología antigua de pensar el ser en la modalidad de la presencia impregna el curso de la historia de la filosofía hasta la actualidad: desde la figura platónica del Demiurgo hasta la concepción cristiana del ente creado por la acción de Dios. Precisamente el hecho de que «[...] el ser-creado, en el sentido más amplio del ser-producido de algo, es un momento estructural esencial del concepto del ser propio de la Antigüedad»[352] justifica por sí mismo la necesidad de una destrucción que ponga de manifiesto el fundamento ousiológico implícitamente presupuesto en la ontología griega. Pero a pesar de esta destrucción de los presupuestos ontológicos operativos en la *Física*, Heidegger se sirve del esquema propuesto por Aristóteles para articular una nueva forma de comprender la movilidad de la vida.

2.6.2
Movilidad y temporalidad: el tránsito de la naturaleza a la historia

La investigación aristotélica de la naturaleza proporciona una serie de categorías que permite el conocimiento de los entes físicos presentes. Pero esas categorías –opina Heidegger– no pueden aplicarse al análisis de las estructuras de la vida humana sin caer en el riesgo de reducirla a una cosa presente entre otras cosas. Aquí está en juego nada menos que el reconocimiento de la diferencia ontológica entre los entes que están simplemente ahí en movimiento y la existencia humana, para la cual Heidegger se

351 *Cf. idem*, GA 18, pág. 346.
352 *Idem*, SuZ, pág. 24 (SyT, pág. 48).

reserva el concepto de «Dasein». Heidegger ya hace uso del término técnico «Dasein» en el *Informe Natorp*, de 1922, pero ahí todavía no se establece la diferencia entre entes físicos y Dasein. Este último se caracteriza por su facticidad *(Faktizität)* como un rasgo ontológico constitutivo del Dasein, se diferencia radicalmente de la simple presencia *(Vorhandenheit)* de los entes intramundanos. Como se dice en las lecciones del semestre de invierno de 1925-1926:

> Por facticidad *(Faktizität)* entiendo una determinación ontológica específica del Dasein que no debe confundirse con la factualidad *(Tatsächlichkeit)* de algo presente.[353]

Y aunque es un hecho que el Dasein vive en el mundo de manera óntica, su ser no se reduce al ser de lo simplemente presente. El Dasein es un ente inacabado en esencia, en constante proceso de realización, por lo que su ser no puede reducirse a las estructuras productivas de los entes fabricados *(ens creatum).* Su carácter inconcluso remite a un estado de abierto que, como en el caso de la producción de un utensilio, no responde a la realización efectiva de una finalidad concreta (*télos*). Ese fin no tiene, como en Aristóteles, un sentido teleológico, sino que se piensa como una estructura propia de la existencia del Dasein que Heidegger ya denomina en 1924 un «estar vuelto al fin» *(Sein zum Ende).* El único criterio de existencia es la propia inmanencia del existir del Dasein, su estar siempre abierto a nuevas posibilidades.

En este punto, la hermenéutica de la facticidad desarrollada por Heidegger a partir de 1923 se distancia de forma decisiva de la concepción aristotélica del movimiento. El movimiento de la existencia humana no se puede pensar desde su posición en el mundo, precisamente porque la precomprensión del mundo en

353 *Idem*, GA 21, pág. 233.

la que se mueve la vida se funda en la movilidad del Dasein constitutiva del cuidado *(Sorge)*. La movilidad *(Bewegtheit)* ya no se puede pensar, como en la *Física*, sólo desde el movimiento *(Bewegung)* como el modo de ser de un ente. Ya no es posible reducir la existencia al simple *estar ahí*, al estar *en* el mundo en el sentido de la presencia. El Dasein se realiza más bien desde las diferentes modalidades del cuidado, es decir, desde las diversas maneras de relacionarse prácticamente en el mundo. El mundo, por consiguiente, tampoco puede seguirse pensando como el receptáculo que contiene la totalidad de los entes existentes. Es el horizonte hacia el que tiende la movilidad entendida como cuidado, la dirección en la que se mueve el desarrollo de la vida. Se abre en el mismo despliegue de la actividad del Dasein, es decir, «con la κίνησις, con el desvelamiento de la articulación categorial del Dasein, se hace primeramente visible el mundo».[354] El mundo no es tanto el elemento en el que se mueven la existencia humana y los restantes seres vivos como el horizonte significativo previamente comprendido por el Dasein.

En este sentido, no cabe duda de que los textos *Ética a Nicómaco* y *Sobre el alma* ofrecen una caracterización mucho más rica de los modos de comportamiento propios del Dasein. En estos dos escritos, el concepto de movimiento siempre está referido a las posibilidades comprensoras del Dasein que, según la interpretación heideggeriana, responden a su carácter descubridor y desvelador. El hombre, en la medida en que habita en la verdad (ἀλήθεια) y está determinado por la inteligencia (νοῦς), es él mismo portador de tal principio descubridor. Este habitar en la verdad permite separar la esfera de los entes simplemente físicos, que se rigen por el principio inmanente de movimiento descrito en la *Física*, de la esfera de la acción humana, gobernada por el alma (ψυχή). El alma inteligente dife-

354 *Idem*, GA 18, pág. 337.

rencia al hombre de los restantes seres vivos. El pensamiento inteligente encierra un principio de movimiento. De esta manera, la vida humana ya no queda mecánicamente sometida al modelo técnico de la producción (ποίησις) señalado con anterioridad, sino que se determina libremente desde el esquema de la acción (πρᾶξις). El alma ayuda al hombre a concebir el sentido de su propia situación fáctica en el marco de su existencia en el mundo.

La interpretación heideggeriana retrotrae el movimiento aristotélico al principio ontológico de la movilidad del Dasein, es decir, atribuye el movimiento dinámico de descubrimiento de los entes a la movilidad inmanente del Dasein. Por tanto, la movilidad no está determinada por la presencia pura, sino por la temporalidad. Después de haber puesto al descubierto los presupuestos ontológicos de la κίνησις aristotélica, se trata de mostrar cómo la movilidad emana de la temporalidad originaria del Dasein. Heidegger pone en juego la misma estrategia deconstructiva aplicada al análisis del fenómeno del movimiento en su examen del concepto aristotélico de tiempo. Este tema, anunciado en el plan general de *Ser y tiempo*, se desarrolla finalmente en las lecciones del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. El propio Heidegger presenta estas lecciones como una «nueva elaboración de la tercera sección de la parte primera de *Ser y tiempo*».[355]

355 *Idem*, GA 24, pág. 1/n. 1 (*Prob. fund. feno.*, pág. 25). Sobre la relación entre los dos textos remitimos al estudio de Herrmann, F.-W., *Heideggers* Grundprobleme der Phänomenologie*: Zur zweiten Hälfte von* Sein und Zeit, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1991, págs. 35ss. Y sobre el análisis concreto de la noción aristotélica del tiempo en las mencionadas lecciones véase Brogan, W., «Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation. Auf dem Weg zu *Sein und Zeit*», en Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles*, *ibid.*, págs. 96-108.

La ontología fundamental de *Ser y tiempo* muestra que el Dasein existe como comprensión de su propio ser y del ser de los entes intramundanos. Y esa comprensión se funda, a su vez, en la temporalidad originaria del Dasein *(Zeitlichkeit)*. El problema es si esta apertura temporal se identifica con el sentido del ser en general:

> ¿Hay algún camino que lleve desde el *tiempo* originario hacia el sentido del *ser*? ¿Se revela el tiempo mismo como el horizonte del *ser*? [356]

Ser y tiempo concluye con este interrogante, dejando al lector en un estado de perplejidad similar al que nos produce la lectura del pasaje del *Sofista* platónico que encabeza el tratado heideggeriano. La respuesta a este interrogante se elabora en las mencionadas lecciones del semestre de 1927 en el marco de una compleja interpretación fenomenológica de las tesis sobre el ser de Kant, la filosofía medieval, la ontología moderna y la lógica. Pero la cuestión de fondo es la fundación temporal de la pregunta misma por el ser, un problema que obliga a diferenciar entre la temporalidad como el sentido del ser del Dasein *(Zeitlichkeit)* y la temporaneidad como el sentido del ser mismo *(Temporalität)*, en una palabra, el tiempo como sentido del ser en general.[357]

356 Heidegger, M., SuZ, pág. 437 [cursiva del autor] (SyT, pág. 451).

357 *Cf. idem*, GA 24, pág. 22 (*Prob. fund. feno.*, pág. 42). Como señala Heidegger, «interpretamos el ser a partir del tiempo (*tempus*)» (GA 24, pág. 22 [*Prob. fund. feno.*, pág. 42]). La expresión latinizada *Temporalität* ya aparece en las lecciones del semestre de invierno de 1925-1926, si bien aquí se utiliza para indicar la determinación temporal de todo fenómeno, incluido el Dasein. En cambio, el arcaísmo *Temporalität* se emplea en *Ser y tiempo* en el sentido específico de la condición de posibilidad de la comprensión del ser en general y se diferencia claramente del tiempo propio del ser Dasein *(Zeitlichkeit)*. En inglés, por ejemplo, resulta difícil encontrar dos palabras distintas para expresar esa diferencia fundamental. De ahí que los traductores opten por traducir la temporalidad propia del ser en mayúscula

Aquí resulta decisiva la introducción de la diferencia ontológica, la cual constituye el hilo conductor de la elaboración de la ontología de la temporalidad. El tránsito de la temporalidad existenciaria a la temporaneidad del ser no puede ser pensado ni expresado sin los términos de esta diferencia ontológica: la distinción entre ser y ente. Ésta ya está ahí latente en el Dasein y su existencia.[358] Tanto es así que la articulación del proyecto temporáneo del ser coincide con la interpretación y la elaboración de la diferencia ontológica. Desde esta perspectiva, puede decirse que el itinerario de las lecciones de Marburgo pasa por tres estadios: el análisis de la temporalidad del Dasein, la temporaneidad del ser y la diferencia ontológica. Se trata, en definitiva, de transformar la ontología fundamental en la ciencia temporal y transcendental del ser.[359] Pero la misma naturaleza de este proyecto hace imposible su realización, ya que la diferencia ontológica muestra que el sentido del ser en general no puede fundarse en el ente. Precisamente la introducción de la diferencia ontológica en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* intenta evitar el riesgo todavía presente en *Ser y tiempo* de que la comprensión ontológica del ser en general se disuelva en lo óntico. De ahí que la dife-

---

(Temporality) y la temporalidad propia del Dasein en minúscula *(temporality)*. Por fortuna, en castellano podemos jugar con los términos temporal y temporáneo (o temporario). En este sentido, traducimos *Zeitlichkeit* y *zeitlich* por «temporalidad» y «temporal», mientras que recurrimos a las expresiones menos usuales de «temporaneidad» y «temporáneo» para traducir los menos usuales términos *Temporalität* y *temporal*. Además, esta última opción permite mantener la misma raíz para traducir *Gleichzeitigkeit* y *gleichzeitig* por «contemporaneidad» (o «simultaneidad») y «contemporáneo» (o «simultáneo»), respectivamente. Para más detalles sobre los criterios de traducción remitimos a las entradas *Temporalität* y *Zeitlichkeit* en Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927)*, *op. cit.*, págs. 160-161 y 212-213, respectivamente.

358 *Cf.* Heidegger, M., GA 24, págs. 453-454 (*Prob. fund. feno.*, págs. 378-379).

359 *Cf. ibid.*, págs. 23 y 460 (*Prob. fund. feno.*, págs. 42 y 384).

rencia ontológica establezca la originaria copertenencia entre el ser y el Dasein, evitando así el doble riesgo que ha corrido la investigación filosófica hasta la fecha: el de disolver lo óntico en lo ontológico (es decir, el Dasein) y el de disolver lo ontológico en lo óntico (desconociendo la precomprensión ontológica de todo ente). De ahí que en el último curso de Marburgo de 1928 se proponga transformar la ontología fundamental en una meta-ontología *(Metontologie)* que evidencia un cambio estructural en el planteamiento de la cuestión del ser: la analítica del Dasein tiene que comprenderse desde la analítica de la temporaneidad del ser y no al revés, como en el caso de *Ser y tiempo*. La necesidad y la prioridad de llevar a cabo esa misma analítica temporánea anuncian el giro de su pensamiento *(Kehre)*.[360]

En este sentido, el análisis y la interpretación del concepto aristotélico del tiempo realizados en el curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología* resulta clave para comprender el proyecto de *Ser y tiempo* en su totalidad y no quedarse sólo en la fase preparatoria de la analítica existenciaria del Dasein. Más allá de sus pormenorizadas reflexiones sobre el libro IV de la *Física* y de corregir muchos de los errores que determinan la concepción moderna del tiempo,[361] lo que realmente resulta interesante

360 *Cf. idem*, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ^{2}1990, pág. 201. No parece extraño, sino más bien sintomático, que la realización concreta del programa filosófico de *Ser y tiempo* pase por una destrucción de la misma ontología fundamental. De hecho, Heidegger reconoce en los años sesenta que la destrucción es la única forma posible de acercarse a *Ser y tiempo* y al posterior pensamiento de la historia y del destino del ser (*cf.* Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, pág. 9).

361 Heidegger discute especialmente las concepciones del tiempo de Agustín, Plotino, Simplicio, Kant, Hegel y Kant, pero señala que la interpretación aristotélica del tiempo resultó determinante para la historia de la filosofía (*cf.* GA 24, pág. 328 [*Prob. fund. feno.*, pág. 282]). Curiosamente, no se mencionan los estudios husserlianos sobre el tiempo, lo cual no deja de

desde el punto de vista del propio pensamiento heideggeriano es el tránsito de la experiencia cotidiana del tiempo al sentido latente de temporalidad de la que ésta emerge. Se trata de mostrar cómo los análisis aristotélicos se fundan en la temporalidad originaria del Dasein:

> Lo que Aristóteles pone de manifiesto como tiempo *corresponde a la comprensión precientífica y vulgar del tiempo.* El tiempo entendido vulgarmente remite, *de acuerdo con su propio contenido fenomenológico*, a un tiempo originario, la *temporalidad.*[362]

Como se ha señalado, la interpretación heideggeriana tiene que valorarse desde su propio proyecto filosófico que, según el plan de *Ser y tiempo*, consiste en establecer la pregunta por la diferencia entre ser y ente, es decir, plantear la pregunta por el ser y el tiempo de tal manera que permita pensar el ser y el tiempo en su diferencia con respecto al ente. Heidegger reserva el concepto latinizado *Temporalität* para este tercer significado del tiempo.

Aristóteles no se ocupó explícitamente del tiempo del ser. Pero a pesar de esta insuficiencia, ningún estudio serio del tiempo puede dispensarse de un debate con Aristóteles:

> [...] es él quien por primera vez, y siendo durante mucho tiempo el único, tradujo claramente en conceptos la comprensión vulgar del tiempo, de tal modo que su concepción del mismo corresponde al concepto natural de tiempo. Aristóteles fue el último de los grandes filósofos que tuvo ojos para ver y, lo que es aun más decisivo, dispuso de la energía y la tenacidad para dirigir la investigación una y

---

sorprender, ya que en el mismo año 1927 Heidegger y la ayudante de Husserl, Edith Stein, editaron el texto de su mentor *Fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo.*

362 *Ibid.*, pág. 362 [cursiva del autor] (*ibid.*, pág. 309).

> otra vez a los fenómenos y a lo visto, y para desconfiar por principio de todas las especulaciones descabelladas y locas, por concordantes que sean con el corazón del sentido común.[363]

¿Por qué se siente Heidegger tan próximo a Aristóteles? ¿Qué explica su parentesco filosófico? Evidentemente, no sólo su fuerza fenomenológica, sino sobre todo su profunda capacidad interrogativa a la hora de determinar la naturaleza del tiempo.

El tratado aristotélico sobre el tiempo se despliega en dos direcciones: por una parte, he aquí la pregunta acerca de la existencia del tiempo y, por otra, está la cuestión de la naturaleza del tiempo. Aristóteles se ocupa ampliamente de la esencia del tiempo, mientras que dedica a la cuestión de su modo de ser sólo el capítulo final del libro IV de la *Física*.

La existencia del tiempo

A pesar de la escasa atención que Aristóteles presta a la pregunta de dónde y cómo existe el tiempo, su presentación de las aporías y las dificultades implícitas en esta cuestión resulta extremadamente importante para la comprensión del problema del tiempo. Como comenta Heidegger:

> [...] al tiempo pertenece lo pasado y lo futuro. El pasado y el futuro tienen el carácter de una nihilidad. [...] De acuerdo con sus conceptos, el pasado y el futuro no son: en el fondo, sólo el presente, el «ahora», *es*.[364]

Tenemos así que el tiempo es, por una parte; pero, por otra, no es. Hay distintas razones que explican esta ambigüedad: el

363 *Ibid.*, pág. 329 (*ibid.*, pág. 283).
364 *Ibid.*, pág. 331 [cursiva y entrecomillado del autor] (*ibid.*, pág. 284).

tiempo es una propiedad universal y esencial de todo ente; este último es temporal, lo que significa que todo lo que existe es *en* el tiempo. Y, sin embargo, el tiempo rebasa la línea de lo particular y lo universal. Si el tiempo que existe es él mismo en el tiempo, entonces la pregunta por la existencia del tiempo acaba por moverse en un círculo. La misma pregunta por la esencia y por el ser del tiempo problematiza el concepto aristotélico de sustancia *(ousía)* y señala sus límites: o bien el tiempo es una sustancia dependiente o bien su naturaleza como un ente existente es puramente accidental. Pero esta disyuntiva queda en entredicho por el mismo carácter del tiempo: el tiempo pertenece al ente en la medida en que éste se mueve y reclama tiempo, pero, en otro sentido, este último está separado del movimiento.[365] El movimiento del ente no tiene ninguna influencia sobre el tiempo:

> El tiempo pasa, mientras que el movimiento está detenido. [...] Las posiciones permanecen, el tiempo corre.[366]

El movimiento de las agujas de un reloj muestra el paso del tiempo, pero éste no se identifica con las agujas. Acompaña a todo aquello que se mueve, pero no pertenece a ningún ente concreto. La pregunta de si el tiempo es una sustancia o un accidente, al igual que la pregunta de si el tiempo es algo o nada, no puede responderse, lo cual demuestra que el tiempo oscila de alguna

365 Como comenta Derrida, el tiempo no pertenece a la economía de las oposiciones binarias, no se mueve en el orden disyuntivo de lo universal y de lo particular. El tiempo se inscribe más bien en el orden del «no sólo... sino también» (*Sowohl-Als-Auch*). El tiempo no sólo es posible, sino que también es imposible. Las cosas son en el tiempo y existen gracias a él, pero el tiempo mismo no es en el tiempo. Para más información véase Derrida, J., «Ousía et grammê», en *Marges de la Philosophie*, Minuit, París, 1972, págs. 31-78.

366 Heidegger, M., GA 24, págs. 337 y 338 (*Prob. fund. feno.*, págs. 289 y 290).

manera entre ambas determinaciones. Cuestiona la diferencia entre ser y no-ser y pone en entredicho el principio aristotélico de no contradicción. Sin embargo, la imposibilidad de responder a la cuestión de la existencia del tiempo no tiene influencia alguna sobre la pregunta acerca de su naturaleza.

La naturaleza del tiempo.

La definición aristotélica del tiempo se expresa en el libro IV de la *Física* en los siguientes términos: «*τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*».[367] La traducción ampliada de Heidegger de esta definición dice:

> El tiempo es algo numerado que se muestra *en* la perspectiva y *para* la perspectiva del antes *(Vor)* y del después *(Nach)* respecto del movimiento: o, dicho más brevemente, algo contado del movimiento con el que nos encontramos en el horizonte de lo anterior *(Früher)* y de lo posterior *(Später)*.[368]

La definición es compleja. De entrada, se muestra que el tiempo es algo que encontramos en conexión con el movimiento. Su definición remite a la localización del tiempo. Éste se halla de alguna manera referido al movimiento de los entes. El transcurso del tiempo se mide a partir del movimiento del ente que tiene extensión y que se mueve de un lugar a otro o que permanece en su lugar.[369] La cantidad de tiempo transcurrido se determina por el transcurrir de las agujas del reloj en movimiento, por la medición de la distancia del sol recorrida sobre el horizonte o por el espacio de tiempo entre lo anterior y lo posterior.

367 Aristóteles, *Fís.* IV 11, 219b1s.
368 Heidegger, M., GA 24, pág. 333 [cursiva del autor] (*Prob. fund. feno.*, pág. 286).
369 *Cf. ibid.*, pág. 343 (*ibid.*, pág. 294).

Heidegger realiza algunas observaciones muy interesantes acerca de la relación aristotélica entre tiempo, movimiento y cambio de lugar. Por de pronto, no hay que limitar el movimiento a nuestra comprensión moderna del cambio de lugar (como movimiento en el espacio). Los griegos no entendieron el espacio como un receptáculo en el que se mueven las cosas. El lugar (τόπος) se comprende desde el ente natural y no desde el sentido moderno de la posición que ocupa una masa en movimiento. Aristóteles nunca reduce un ente natural a su extensión material, sino que lo comprende como un *tóde ti* (τόδε τι). Un ente se mueve en su lugar y permanece en él hasta que algo lo saca de ahí, esto es, un ente tiende en cada caso al lugar natural que le corresponde. Así, por ejemplo, el aire se mueve hacia arriba y la tierra hacia abajo. El ente natural, por tanto, tiene una dirección que le es propia. De ahí que sea un error interpretar el análisis aristotélico del lugar y del tiempo desde nuestra comprensión moderna del cambio de lugar. En la concepción moderna, un ente es movido y cambia de lugar por un influjo externo. Para Aristóteles, en cambio, el movimiento pertenece a la naturaleza del ente. Esta discusión sobre el τόπος lleva a Heidegger a uno de sus descubrimientos centrales en la interpretación del texto aristotélico: la afirmación de que la extensión y el movimiento de los cuerpos no se comprenden en el sentido moderno de espacio, sino primariamente en el del tiempo. No resulta difícil apreciar que la interpretación heideggeriana de Aristóteles se mueve en cierto modo en las coordenadas del concepto de la espacialidad de los entes intramundanos desarrollado en *Ser y tiempo*, liberando la ontología aristotélica del movimiento del concepto cartesiano de *res extensa*. Cuando uno lee en este contexto la frase «[...] el útil tiene su *lugar propio*. [Y...] el lugar propio es siempre el preciso “ahí” o “aquí” al que un útil *pertenece en propiedad*»,[370]

370 *Idem*, SuZ, pág. 102 [cursiva y entrecomillado del autor] (SyT, pág. 128).

no puede sino asombrarse de la increíble capacidad de Heidegger de dejar hablar a Aristóteles en su propio lenguaje.

La relación entre tiempo y movimiento.

¿Cuál es la relación entre tiempo y movimiento? Obviamente, no son lo mismo, a pesar de que experimentamos el tiempo en relación con el movimiento. Este último (*κίνησις*) es para Aristóteles mucho más que un simple cambio de lugar. Un ente puede moverse incluso cuando permanece en el mismo sitio, por ejemplo, en el sentido de que sufre una transformación que no altera su posición. De ahí la afirmación aristotélica de que «[...] el carácter más general del movimiento es la *μεταβολή*, o sea, la transformación o, mejor, el tránsito de algo a algo».[371] La forma más simple que Aristóteles menciona con mayor frecuencia en su análisis del movimiento es el desplazamiento, el cambio de lugar, es decir, el movimiento que conocemos como físico. Sin embargo, también contempla otras formas de movimiento, como la transformación, el menguamiento o el crecimiento. El crecimiento de una planta en una maceta también es un movimiento que no implica cambio de lugar. La transformación del color de un objeto es un cambio cualitativo. También aquí hay un tránsito de algo hacia algo. Esta estructura del movimiento se denomina su «dimensión», que en su sentido formal no tiene ningún rasgo espacial. La dimensión significa «distensión» *(Dehnung)* más que «extensión» *(Ausdehnung)* en el sentido espacial:

> A la distensión pertenece también la determinación de lo *συνεχές*, el mantenerse unido, el *continuum*, la continuidad. Aristóteles designa el carácter de dimensión como *μέγεθος*. Tampoco la determinación de *μέγεθος*, de extensión o magnitud, tiene un carácter primariamente espacial, sino el de la distensión.[372]

371 *Idem*, GA 24, pág. 343 (*Prob. fund. feno.*, pág. 294).
372 *Ibid.*, pág. 344 [cursiva del autor] (*ibid.*, pág. 294).

Con la idea del movimiento como el tránsito de algo a algo Aristóteles habría permitido, a juicio de Heidegger, conectar el movimiento con el tiempo.

Este último se piensa como medida del movimiento y el reposo. Aristóteles distingue entre movimiento y tiempo: mientras que el primero está siempre en el móvil y sólo allí donde se halla el móvil, el tiempo está en todas partes.[373] Pero, en opinión de Heidegger, la cuestión de la esencia del tiempo está ligada a la pregunta acerca de la relación que el tiempo guarda con el movimiento.[374] Sólo experimentamos cosas en movimiento, pero no el movimiento mismo. El tiempo no cesa aun cuando el ente moviente entre en reposo. Es sólo este tránsito, este pasar, este discurrir. Por ejemplo, no está en el movimiento de las agujas de un reloj, aunque podamos medir tiempo con su movimiento. Ésta es una indicación de que la esencia del tiempo no está vinculada al espacio. La cosa que se mueve está siempre en el espacio. Pero el tiempo no es la medida del espacio, ya que también pasa cuando las agujas permanecen inmóviles. Transcurre inagotablemente. El movimiento no es tiempo; antes bien, el movimiento es en el tiempo. Éste se experimenta en conexión con aquél, pero siempre permanece fuera, al margen de la cosa que se mueve.

Cuando seguimos el movimiento, encontramos en él el tiempo sin que propiamente lo comprendamos. En la experiencia concreta del movimiento, nos quedamos primariamente en el móvil y los lugares que recorre:

> Solamente experimentamos el movimiento, esto es, el paso, cuando vemos el móvil en su tránsito desde un allí hasta un aquí. [...] Cuando vemos de este modo la multiplicidad de lugares en el hori-

373 *Cf.* Aristóteles, *Fis.* IV 10, 218b13.
374 *Cf.* Heidegger, M., GA 24, pág. 333 (*Prob. fund. feno.*, pág. 286).

zonte de «desde allí – hacia aquí» y recorremos en este horizonte los lugares individuales viendo el movimiento, la trayectoria, entonces *retenemos* el lugar recorrido primeramente como un «desde allí» y *anticipamos* el lugar siguiente como un «hacia aquí». Al retener el precedente y anticipar el próximo, vemos la trayectoria en cuanto tal.[375]

Algo análogo sucede cuando miramos un reloj. El tiempo obviamente no está en el reloj mismo. Éste sólo numera el tiempo pasado a partir de un ahora. De manera similar al horizonte de los lugares del movimiento, lo que numeramos cuando seguimos la trayectoria de las agujas del reloj son los ahoras *(Jetzte)*, es decir:

> [...] contamos una serie de «ahoras» y, por tanto, de «después» y de «antes». El «después» es el «todavía no ahora» o el «ahora todavía no»; el antes es el «ya no ahora» o el «ahora ya no». [...] El tiempo es lo numerado en conexión con el movimiento que se experimenta en la perspectiva del antes y del después.[376]

La concepción aristotélica del tiempo queda presa de una visión óntica y espacial que interpreta el tiempo como una sucesión de ahoras *(Jetztfolge)*. Ésta es la forma vulgar de experimentar el tiempo. El tiempo aristotélico se mueve en un horizonte cronométrico y naturalista que impide comprender la constitución temporal de la vida humana. El hecho de que el filósofo griego contemple el movimiento desde el presupuesto ontológico de la presencia no le permite ver el fenómeno del tiempo desde la temporalidad extáctica del Dasein. La temporalidad no puede reducirse al proceso de un móvil. De la misma manera que la existen-

375 *Ibid.*, pág. 347 [cursiva y entrecomillado del autor] (*ibid.*, pág. 297).
376 *Ibid.*, pág. 348 (*ibid.*, pág. 298).

cia no se deja limitar a su simple posición en el mundo, tampoco es posible reducir el tiempo a un ahora presente. La temporalidad propia del Dasein rebasa el tiempo presente de lo ónticamente dado, es decir, transciende el tiempo presente en cuanto proyecta siempre nuevas posibilidades.

Heidegger ve en el análisis aristotélico del antes y del después que miden el tiempo algo así como el tiempo del mundo *(Weltzeit)*, el horizonte en el que se experimentan los entes. Podemos contar y ver el tiempo porque somos temporales. El «ahora ya no» que ha pasado, el «todavía no» que habrá de pasar y el «ahora-aquí» del hacer presente lo que es, esbozan un acceso fenomenológico a la temporalidad entendida como el horizonte de esta tensión entre pasado y futuro en la que se encuentra todo ente. De ahí que Heidegger escriba:

> Estas tres determinaciones conocidas por Aristóteles, el «*ahora*» *(Jetzt)* y las modificaciones del «*hace un rato*» *(Damals)* entendido como ahora-ya-no y del «*luego*» *(Dann)*, como el ahora-todavía-no son la *autointerpretación de los comportamientos* que caracterizamos como anticipar, retener y presentificar.[377]

Como se sabe, este sentido originario no fue desarrollado por Aristóteles, pero Heidegger lo recibe con brazos abiertos como un regalo para su exploración del sentido de la temporalidad. Esta triple dimensión del tiempo como pasado, presente y futuro obliga a ver el tiempo de una manera distinta. Ya no se trata de la medición de una serie de ahoras. El tiempo se despliega en cada instante conservando el eco del pasado y proyectándose hacia el futuro. No es reversible, sino que está dirigido al futuro. De ahí que el futuro muestre cierta prioridad en el transcurrir y el pasar del tiempo.

377 *Ibid.*, pág. 367 [cursiva del autor] (*ibid.*, pág. 313).

Alma y tiempo.

La definición aristotélica del tiempo, que según el comentario de la traducción abreviada de Heidegger «[...] es algo numerado respecto del movimiento que se encuentra en el horizonte de lo anterior y lo posterior (en la perspectiva del antes y del después)»,[378] no se centra en el número del movimiento (pues, al fin y al cabo, el número no es temporal), sino en el número del movimiento en cuanto se numera un ente movido. El tiempo pertenece tanto a lo que numera, el alma, como a lo que es numerado, el ente. Es tanto un contar como un ser-contado. En este contexto, Heidegger se hace eco de la conexión que Aristóteles establece entre tiempo y alma:

> El tiempo es lo numerado. Si no hay alma, entonces no hay ningún numerar, nada que numere, y si no hay nada que numere, no hay numerable ni numerado. Si no hay alma, no hay tiempo.[379]

Pero no es posible que Aristóteles quiera decir aquí que el tiempo existe sólo en el alma o que es un fenómeno puramente subjetivo. En la medida en que declara la independencia del tiempo con respecto al movimiento, también concibe el tiempo como el horizonte que delimita el cosmos que abarca todo lo que existe y que, como tal, permite que las cosas en el mundo existan en el tiempo. Según la provocativa y sugestiva interpretación heideg-

378 *Ibid.*, pág. 337 (*ibid.*, pág. 289).

379 Aristóteles, *Fis.* IV 14, 223a21ss (citado en *ibid.*, pág. 359 [*ibid.*, pág. 306]). En un pasaje de *Sobre el alma*, no exento de controversia, Aristóteles atribuye al ser humano una característica peculiar que lo diferencia del resto de los seres vivos, a saber, la capacidad de percibir el tiempo y de proyectar sus deseos hacia el futuro (*cf. De an.* III, 10, 433b7-8). Heidegger, que sin duda conoce este pasaje, encuentra aquí la inspiración para uno de sus descubrimientos filosóficos más decisivos: la identificación de la estructura ontológica unitaria del Dasein con la temporalidad originaria.

geriana, el tiempo en Aristóteles está tanto en el alma como también en el mundo, no es ni subjetivo ni objetivo. Heidegger llama la atención sobre el hecho de que el filósofo griego no desarrolla la pregunta por la existencia del tiempo. Con todo, destaca el esfuerzo aristotélico por conectar el tiempo con el alma humana. Una intuición que más tarde Heidegger magnificará ontológicamente con la equiparación de Dasein y temporalidad que se encuentra en el centro de la analítica existenciaria de *Ser y tiempo.*

La destrucción heideggerina del concepto aristotélico de tiempo pone de relieve que la concepción vulgar de este último presupone la comprensión del tiempo originario. Heidegger se propone precisamente la tarea de explicitar ese otro sentido de tiempo. Esa tarea se lleva a cabo en *Ser y tiempo* y, a pesar de criticar el concepto vulgar de tiempo desarrollado por Aristóteles, encontramos en la interpretación heideggeriana de la *Física* numerosas fuentes para este proyecto que muestran una estrecha conexión con las reflexiones del pensador griego. Heidegger muestra que en la definición aristotélica del tiempo *πσότερον* y *ὕστερον* significan «anterior» y «posterior» y no tanto «antes» y «después» en un sentido espacial. Esto allana el camino a una comprensión del tiempo entendido como tránsito. Aristóteles también muestra que este carácter del tiempo se hace visible en el hecho de que el alma perceptiva se remite a su mundo en términos temporales:

> Sólo puedo decir «luego» si estoy a la espera de alguna cosa, es decir, sólo si el Dasein, en cuanto existente, está a la espera.[380]

En otras palabras, cuando utilizo las expresiones temporales «luego», «antes» o «ahora», me estoy refiriendo al mundo, a lo que pasa en el mundo que me rodea. El tiempo normal que hace presente las cosasy en el que se manifiestan los entes intramundanos remite

380 Heidegger, M., GA 24, pág. 366 (*Prob. fund. feno.*, pág. 312).

en última instancia a la temporalidad originaria del Dasein. Con ello queda abierto el camino de *Ser y tiempo* y la determinación del tiempo como horizonte de manifestación del ser. Buena parte de estas ideas ya fueron desarrolladas por el joven Heidegger en la segunda parte de las lecciones del semestre de invierno de 1925-1926 en torno a lo que en ellas denomina una «cronología fenomenológica», es decir, una investigación de la temporalidad de todos los fenómenos, que tiene a Kant como su principal interlocutor.

3.

Kant como antesala del problema de la temporalidad: la temprana confrontación heideggeriana con Kant

3.1 *«Estoy a menudo en Königsberg»*

Desde la publicación del libro *Kant y el problema de la metafísica*, de 1929, se hizo patente la importancia que Kant tuvo para el pensamiento posterior de Heidegger. Él mismo ha dejado constancia de ello en diversas cartas dirigidas a sus amigos de juventud: Karl Jaspers, Elisabeth Blochmann y Hannah Arendt. En una carta a Jaspers de 1925, comunica a su amigo la satisfacción que le proporcionan sus seminarios, en los que la figura de Kant va adquiriendo una presencia creciente: «La cosa más hermosa es que comienzo a amar realmente a Kant».[381] No deja de ser una afirma-

381 Heidegger, M. y Jaspers, K., *Briefwechsel 1920-1963* (carta del 10 de diciembre de 1925), Piper y Vittorio Klostermann, Múnich y Frankfurt del Meno, 1990, pág. 57.

ción sorprendente, teniendo en cuenta que procede de alguien que años atrás se había movido en las coordenadas de la teología y del catolicismo filosófico de Friburgo. Los primeros contactos con la filosofía moderna y Kant se enmarcan inicialmente en la controversia del modernismo. Para la encíclica *Pascendi* y para los antimodernistas, «filosofía kantiana», «idealismo alemán» y «teología protestante» son conceptos intercambiables. Kant, el filósofo del protestantismo, y Tomás de Aquino, el filósofo del catolicismo, se hallaban implacablemente enfrentados. Fue Heinrich Rickert quien enseñó a Heidegger a reconocer los problemas filosóficos. Mientras que éste en 1911-1912 todavía criticaba a Kant y Hegel, no tardó mucho en sacudirse sus reservas confesionales respecto a ambos. En una carta de 1913, escribe a Rickert:

> Hasta la fecha no existe en toda la literatura de la «filosofía católica» ni un solo libro, ni un solo ensayo en el que se ofrezca una comprensión aproximadamente correcta de *Kant*.[382]

Ahora bien, ¿cuándo empieza Kant a convertirse en un personaje realmente decisivo para el pensamiento heideggeriano? ¿Qué explica ese amor que Heidegger declara por Kant en su carta a Jaspers? En el epistolario entre el primero y su amante y confidente en los primeros años de estancia en Marburgo, Hannah Arendt, encontramos un valioso testimonio. Heidegger escribe en una carta fechada el 23 de agosto de 1925:

382 Heidegger, M., «Brief an Heinrich Rickert» (12 de octubre de 1913), en Heidegger, M. y Rickert, H., *Briefe 1912-1933 und andere Dokumente*, *op. cit.*, pág. 12 [cursiva y entrecomillado del autor]. Entre 1913 y 1914, Heidegger redacta diversas recensiones a propósito de la publicación de tres libros sobre Kant (*cf.* GA 1, págs. 45, 49-53 y 54) que, a tenor de sus palabras, le proporcionan una nueva visión de la filosofía kantiana, la cual apenas se tiene en consideración en la literatura escolástica (*cf.* Heidegger, M., «Lebenslauf (Zur Habilitation 1915)», *op. cit.*, pág. 38).

> Estoy a menudo en Königsberg: no sólo porque leo a Kant «para reponerme» y, al hacer esto, me doy cada vez más cuenta de que aquello que hoy se impone con el nombre de filosofía se ha vuelto una miseria, incluso por estilo y por actitud.[383]

En 1927, vuelve a hacer hincapié en la impronta de Kant. En una carta del 21 de octubre de ese mismo año a Elisabeth Blochmann, señala:

> He vuelto a leer de un tirón la *Crítica de la razón pura*, de Kant, y he obtenido de esta admiración muchas enseñanzas, fortalecimientos y esclarecimientos.[384]

Y el 12 de febrero de 1928, en una nueva carta a su amigo Jaspers, escribe:

> Actualmente, me estoy «reponiendo» cotidianamente con Kant, que puede ser interpretado con un ímpetu todavía mayor que Aristóteles. Creo que tiene que ser redescubierto de manera completamente nueva.[385]

Todas estas referencias epistolares vienen a confirmar el creciente interés que Heidegger muestra por Kant en el transcurso de la segunda mitad de los años veinte. El resultado de la ocupación sistemática con Kant, que se inicia hacia finales de 1925, se intensifica en todo el período de Marburgo (1924-1928) y continúa vivo durante algunos años después de su regreso a Friburgo (1929) es sobradamente conocido: nos hallamos ante uno de los

383 Heidegger, M. y Arendt, H., *Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse*, *op. cit.*, pág. 45.
384 Heidegger, M. y Blochmann, E., *Briefwechsel 1918-1969*, *op. cit.*, pág. 21.
385 Heidegger, M. y Jaspers, K., *Briefwechsel 1920-1963*, *op. cit.*, pág. 53.

diálogos más serios y productivos del siglo xx con el pensamiento kantiano. Pero no es menos cierto que abre una ruta de interpretación difícil de seguir por sus múltiples violencias exegéticas, al igual que sucede en el caso de las muchas otras interpretaciones heideggerianas de las grandes figuras de la historia de la filosofía (Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Leibniz, Hegel, Schelling y Nietzsche, por citar sólo los ejemplos más relevantes).

3.2. Líneas de interpretación de la apropiación heideggeriana de Kant

En la literatura crítica, encontramos dos líneas fundamentales de trabajo: por una parte, disponemos de estudios de inspiración heideggeriana que se dedican a profundizar o ampliar problemas no desarrollados por el propio filósofo;[386] por otra, contamos con investigaciones que resaltan la diversidad temática y las diferentes orientaciones que caracterizan el debate heideggeriano con Kant,[387] especialmente a partir del libro *Kant y el problema de*

386 Aquí destacan el ya clásico estudio de Mörchen en torno a la interpretación de la imaginación transcendental como temporalidad a partir de un análisis de la *Crítica del juicio* (*cf.* Mörchen, H., *Die Einbildungskraft bei Kant*, Max Niemeyer, Tubinga, 1930), el de Vollrath, que pone de relieve los presupuestos metafísicos del pensamiento kantianao (*cf.* Vollrath, E., *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel*, Henn, Wuppertal, 1969, págs. 93-160) y el de Rosales, que analiza la constitución ontológica de la subjetividad (*cf.* Rosales, A., *Sein und Subjektivität*, Walter de Gruyter, Berlín, 2000).

387 Véanse, por ejemplo, los estudios monográficos de Sherover, H., *Heidegger, Kant, and Time*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1971 y, particularmente, Hoppe, H., *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, en *Durchblicke* (Martin Heidegger zum 80. Geburtstag), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1970, págs. 284-317.

la metafísica, de 1929, y las lecciones del semestre de invierno de 1935-1936, *La pregunta por la cosa* (editadas en 1962, justo un año después de la publicación de la conferencia «La tesis de Kant sobre el ser», de 1961).[388]

Sin embargo, la aparición póstuma de los cursos de Friburgo (1919-1923) y, especialmente, los de Marburgo (1924-1928) ha puesto de relieve que el libro sobre Kant, sacado a luz en 1929, viene precedido de un debate a fondo con el autor nacido en Königsberg.[389] A este respecto, cabe recordar el capítulo dedicado a discutir la tesis kantiana de que el ser no es un predicado real, capítulo que forma parte de las lecciones del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. A éstas les siguen inmediatamente después las lecciones del semestre de invierno de 1927-1928, *Interpretaciones fenomenológicas de la* Crítica de la razón pura *de Kant*, que ofrecen un análisis mucho más detallado del texto kantiano que el presentado en

388 *Cf.* Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, [5]1991; *idem*, *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer, Tubinga, [3]1987 e *idem*, «Kants These über das Sein», en *Wegmarken*, GA 9, págs. 439-474.

389 De la extensa literatura existente en torno a la lectura heideggeriana de Kant destacamos: Blattner, W., «Is Heidegger a Kantian Idealist?», *Inquiry* 37 (1994), págs. 185-201; Dastur, F., «Le projet d'une "chronologie phénoménologique" et la première interprétation de Kant», en Courtine, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du* Dasein, *op. cit.*, págs. 113-129; Han-Pile, B., «Early Heidegger's Appropiation of Kant», en Dreyfus, H. y Wrathall, M. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford, 2005; Rogozinski, J., «Hier ist kein Warum! Heidegger and Kant's Practical Philosophy», en Pelligrew, D. y Raffoul, F. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2002, págs. 43-63; Schalow, F., *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue: Action, Thought, Responsibility*, State University of New York Press, Albany, 1992; *idem*, «Freedom, Finitude, and the Practical Self. The Other Side of Heidegger's Appropiation of Kant», en Pelligrew, D. y Raffoul, F. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, *op. cit.*, págs. 29-42.

Kant y el problema de la metafísica.[390] De regreso a Friburgo, Heidegger consagra la mayor parte del curso del semestre de verano de 1930 a la cuestión de la causalidad y la libertad en la filosofía kantiana.[391] Y, aunque en algunas ocasiones se olvida, encontramos ya en la segunda parte de las lecciones del semestre de invierno de 1925-1926, *Lógica. La pregunta por la verdad*, la primera interpretación exhaustiva de la *Crítica de la razón pura*, en la que se analizan la estética y la analítica transcendentales y se destaca el papel otorgado a Kant en relación con el problema de la temporalidad.[392]

No nos interesa aquí ofrecer una comparación detallada de los textos citados, sino más bien indagar en las razones que llevan al joven Heidegger a desplazar sus previos intereses filosóficos en torno a Husserl y Aristóteles a Kant alrededor de 1926, precisamente en los momentos en los que está trabajando en la redacción de *Ser y tiempo* (1927). Sin deslegitimar las dos líneas de trabajo antes mencionadas, cabe la posibilidad de abrir una tercera vía de exploración de la relación de Heidegger con Kant. A la luz del material del que disponemos gracias a la publicación de los cursos de Marburgo, puede reconstruirse el modo en que Heidegger no sólo hace suyos algunos problemas fundamentales planteados por Kant, sino también cómo los integra de forma productiva en su propio programa filosófico, justo después de haber completado su asimilación de la filosofía práctica de Aris-

390 *Cf.*, respectivamente, Heidegger, M., GA 24, págs. 35-107 e *idem*, *Phänomenologische Interpretationen von Kants* Kritik der reinen Vernunft, GA 25, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, [3]1995.

391 *Cf. idem*, GA 31, págs. 139-297.

392 *Cf. idem*, GA 21, págs. 269-408. Estas páginas, como señala Dastur, condensan muchas de las ideas expuestas luego en el libro sobre Kant y ofrecen una interpretación del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento que está ausente en el curso de 1927-1928 (*cf.* Dastur, F., «Le projet d'une "chronologie phénoménologique" et la première interprétation de Kant», *op. cit.*, pág. 114.

tóteles y de haberse separado definitivamente de la fenomenología de Husserl (como tendremos ocasión de mostrar en el próximo capítulo). Heidegger presta especial atención a la formulación kantiana de la constitución ontológica de la subjetividad en cuanto finita y la oportunidad de fundar sobre ella una metafísica. Lo que está en juego no es nada menos que la posibilidad de comprender y articular la peculiar movilidad de la existencia humana a partir de una ciencia de la vida fáctica capaz de plantear la pregunta por el ser. En otras palabras, nos hallamos ante el problema y el reto planteado en la analítica existenciaria de *Ser y tiempo.*

En este sentido, el debate con Kant se vuelve decisivo y explica el repentino cambio de programa que se produce en el curso de 1925-1926, *Lógica. La pregunta por la verdad.* La presencia recurrente de Kant en las lecciones marbuguesas muestra que no nos hallamos ante un simple ejercicio de interpretación, sino ante un momento constitutivo de la argumentación desarrollada en *Ser y tiempo.* El proyecto filosófico de Heidegger arranca de la necesidad de un replanteamiento del problema de la pregunta por el sentido del ser, olvidada sistemáticamente por la historia de la metafísica. La estrategia de Heidegger consiste en pensar el ser en relación con el tiempo a partir de un análisis preliminar del particular modo de existencia de aquel ente que se interroga por el propio ser, por el ser del ente en general y por el sentido del ser mismo. Ese ente, como es sabido, es el Dasein que, en cuanto cuidado, está constituido ontológicamente en términos de temporalidad originaria *(Zeitlichkeit).* A juicio de Heidegger, Kant es el único que anticipa el nexo entre el sujeto y el tiempo. El filósofo de Königsberg articula la estructura del sujeto según la forma del tiempo en todos los niveles: en el plano de la sensibilidad (donde el tiempo es la intuición pura más importante), en el plano del entendimiento (donde el yo pienso, en cuanto organizador de las representaciones,

funciona según un esquema temporal) y en el plano de la imaginación transcendental (entendida como la raíz común de la sensibilidad y del entendimiento). Todo esto no viene más que a confirmar la dirección en la que se estaba moviendo el quehacer filosófico de Heidegger en ese período. Las lecciones de Marburgo permiten ahora comprender mejor el trasfondo y la amplitud del diálogo de Heidegger con Kant. Asimismo, confirman que este último, junto con Husserl y Aristóteles, representa el tercer gran interlocutor a la hora de plantear el problema del ser a partir de un análisis del Dasein y que, por lo tanto, su descubrimiento desempeña un papel fundamental en la génesis misma de *Ser y tiempo.*

3.3
De Husserl a Kant bajo la atenta mirada de Aristóteles

En la página final del curso de 1927-1928, dedicado íntegramente a la interpretación fenomenológica de la *Crítica de la razón pura*, Heidegger confiesa que cuando leyó de nuevo el texto de Kant desde el trasfondo de la fenomenología de Husserl:

> [...] se me cayeron las vendas de los ojos y Kant se convirtió para mí en la confirmación esencial de la exactitud del camino que yo estaba buscando.[393]

En concreto, el trasfondo al que alude Heidegger remite al problema del modo de ser del sujeto y su constitución temporal. Según la interpretación heideggeriana, Husserl, Kant y él mismo estaban de acuerdo con la tesis de que la constitución de la subjetividad está conectada con la síntesis temporal. Sin embargo, Husserl no piensa la conexión entre subjetividad y temporalidad

393 Heidegger, M., GA 25, pág. 431.

en toda su radicalidad al relegarla al ámbito de las síntesis pasivas, es decir, a una dimensión inferior del sujeto. Además, la fenomenología husserliana no precisa el modo de ser de la subjetividad transcendental, esto es, no determina la naturaleza ontológica de la subjetividad como fundamento de toda constitución. El idealismo transcendental de *Ideas* I no responde a esta cuestión. Por lo demás, Heidegger no cuestiona los descubrimientos esenciales de la fenomenología, tales como la intencionalidad, la función del a priori y la intuición categorial; es más, incluso los reconoce abiertamente, algo poco habitual en alguien parco en dispensar elogios a otros pensadores.[394]

De hecho, en las lecciones del semestre de verano de 1925, se aprecia tanto la cercanía como el distanciamiento con Husserl. Por una parte, Heidegger critica el teoreticismo y el cartesianismo husserlianos, pero, por otra, como pone de manifiesto el título originario de estas lecciones, *Prolegómenos para una fenomenología de la historia y del tiempo*, todavía se mueve en el horizonte de problemas planteados por Husserl, entre los que destaca sobremanera el de la subjetividad constituyente en su estructura temporal. El mismo Heidegger no sólo editó en 1928 las lecciones de Husserl *Sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, preparadas por Edith Stein, sino que también tuvo acceso al manuscrito del segundo libro de las *Ideas*, en el que se concibe la temporalidad como cualidad común de todos

394 *Cf.* Heidegger, M., GA 20, págs. 34-102. Estas divergencias se hacen especialmente manifiestas en el fracaso de colaboración en el artículo «Fenomenología» para la *Encyclopedia Britannica* (véase la carta de Heidegger a Husserl del 22 de octubre en Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie.*, Husserliana IX, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962, págs. 600-603). Para las diferencias de Husserl con respecto a Heidegger, véanse las notas manuscritas de Husserl a *Ser y tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*, editadas por R. Breeur (*cf.* Husserl, E., «Randbemerkungen zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*», *Husserl Studies* XI [1994], págs. 3-63).

los actos psíquicos. Estas investigaciones plantean el dilema de una conciencia absoluta que constituye las diversas percepciones temporales y los diferentes objetos temporales inmanentes, sin ser por su parte temporal. En escritos posteriores, Husserl intentó resolver el problema de la unidad de la subjetividad como temporalidad mediante la distinción entre una intencionalidad transversal, que constituye los objetos temporales singulares, y una intencionalidad longitudinal, que se dirige al mismo flujo de la conciencia constituyente del tiempo.[395] Sin embargo, Heideg-

395 *Cf.* Husserl, E., *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917).* Felix Meiner, Hamburgo, 1985 (edición a cargo de Rudolf Bernet). A partir de manuscritos inéditos del Archivo Husserl de Lovaina, Bernet establece una nueva cronología de la evolución del tema del tiempo en Husserl, estableciendo los siguientes cuatro períodos: 1) Desde la publicación de *La filosofía de la aritmética* (1893) hasta las *Investigaciones lógicas* (1900) (textos 1 a 17); se pasa de un análisis del origen psicológico y genético del tiempo a una descripción fenomenológica de la percepción de los objetos temporales. 2) Una segunda fase en torno a 1904-1905, que recoge las lecciones sobre el tiempo editadas en 1928 por Martin Heidegger en colaboración con Edith Stein (textos 18 a 35); aquí se aborda la percepción de los objetos temporales inmanentes a la conciencia y de su duración; en particular, se establecen las categorías de impresión originaria *(Urimpression)*, retención *(Retention)*, protección *(Protention)* y rememoración *(Wiedererinnerung)* para explicar los diferentes sustratos del fenómeno de la conciencia temporal. 3) Un tercer grupo de textos (de 39 a 47 y de 51 a 52), procedentes del semestre de invierno de 1906-1907 y finales de agosto de 1909; Husserl aplica al análisis de la conciencia temporal el método de la reducción fenomenológico-transcendental, introduciendo la idea de una conciencia absoluta que constituye las diversas percepciones temporales y los diferentes objetos temporales inmanentes, sin ser por su parte temporal. Y una cuarta etapa (textos 48 a 50 y 53), en la que Husserl analiza la doble intencionalidad de la conciencia absoluta (textos 48 a 50 y 53 a 54), la intencionalidad transversal *(Querintenionalität)* y la intencionalidad longitudinal (*Längsintentionalität*). Posteriormente, esta cronología se reformula a la luz de la publicación de los *Manuscritos de Bernau* (*cf.* la introducción de los editores R. Bernet y D. Lohmar en Husserl, E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein* (1917/18), *Husserliana* XXXIII, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2001, págs. XVII-LI).

ger no toma en consideración esta diferencia, en gran medida porque Husserl ofrece un tratamiento de los actos intelectivos inferiores, como la fantasía, la percepción, la imaginación o el recuerdo. En los años de Marburgo, Heidegger se movía en otra dirección: sus intereses se dirigían a comprender la unidad de sensibilidad y entendimiento a partir de la temporalidad originaria del Dasein. Y en este punto entra en escena la figura de Kant.

En el mencionado curso de 1925-1926, la repentina interrupción del análisis del tema de la verdad en el contexto de una interpretación pormenorizada de diferentes pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles da paso a un tratamiento de la relación entre yo pienso y tiempo, entre apercepción transcendental y autoafección del yo que, en gran medida, prefigura la interpretación desarrollada luego en el libro sobre Kant, de 1929.[396] Heidegger se pregunta cuál es el fundamento, la raíz común, de aquellas dos fuentes del conocer que establece Kant, a saber, la espontaneidad del entendimiento y la receptividad de la sensibilidad. Heidegger piensa que Kant intuye que esa unidad se halla en la temporalidad, pues ésta es tanto forma pura de la intuición en cuanto autoafección pura del yo pienso como acto de la espontaneidad.[397] Ahora bien, si espontaneidad y receptividad, si entendimiento y sensibilidad encuentran su raíz común en la temporalidad, surge la pregunta de cómo se constituye esa raíz común. En otras palabras, ¿cuál es el modo de ser fundamental del sujeto? Kant parece no preocuparse por la unidad de ambas facultades. Heidegger, en cambio, está convencido de que el pensador de Königsberg presupone y opera con esa unidad, a pesar de no tematizarla expresamente. Ésta es al menos la presuposición sobre la que se basa la interpretación del libro *Kant y el problema de*

396 *Cf.* Heidegger, M., GA 21, §§ 28-29.
397 *Cf. ibid.*, págs. 342ss.

la metafísica, motivo de la famosa disputa con Cassirer en Davos. En opinión de Heidegger, es la imaginación transcendental la que proporciona la raíz común de sensibilidad y entendimiento. Cabe atribuir a Kant el mérito de definir los rasgos esenciales de las dos fuentes del conocimiento del sujeto y plantearse su unidad; sin embargo, su concepción naturalista del tiempo le habría impedido ver en la temporalidad la raíz unitaria del sujeto.

Ésta es precisamente la columna vertebral de la argumentación heideggeriana: la concepción del Dasein como temporalidad originaria muestra que, liberándose de la concepción naturalista del tiempo, es posible asomarse al abismo de la subjetividad frente al cual Kant retrocedió asustado.[398] Comprendiendo la relación entre el tiempo como autoafección originaria y el «yo pienso» como espontaneidad desde la óptica de un Dasein entendido en términos de temporalidad originaria, Heidegger llega a la conclusión de que «[...] el "yo pienso" no es en el tiempo (y Kant tiene absoluta razón en rechazar esto), sino que es el tiempo mismo».[399]

> [El hecho de que esta interpretación] [...] no sea del todo extraña a los nexos fenoménicos que Kant mismo tiene en vista está documentado en la determinación que ofrece del yo en un pasaje (A 123): «El yo que está y permanece (de la percepción pura) constituye el correlato de todas nuestras representaciones». Pero esta determinación del yo es, casi literalmente, la determinación del tiempo, el cual, según Kant, está y permanece de forma absoluta y es en general el correlato de todos los fenómenos. Tiempo y yo, allí donde Kant apunta a indagar los fenómenos, son aproximados uno al otro, de manera que las definiciones de los dos fenómenos coinciden, por decirlo así; y, sin embargo, Kant, a partir de un dogma

398 *Cf. ibid.*, pág. 378.
399 *Ibid.*, pág. 405.

> que para él es determinante, separa con rigor tiempo y «yo pienso», de modo que para él está establecido a priori que su unión es del todo imposible.[400]

Esta imposibilidad descansa en la asunción kantiana de los presupuestos metafísicos implícitos en la noción moderna de subjetividad y en una concepción naturalista del tiempo que se enmarca en la tradición filosófica de Leibniz y Newton. En otras palabras, el tiempo se entiende como esquema de ordenación de la naturaleza.[401] En las lecciones del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, se acentúa la crítica a Kant, insistiendo en que éste todavía se mueve en el horizonte de la moderna metafísica de la subjetividad:

> Kant se atiene en el fondo a la determinación de Descartes. Por esenciales que sean las investigaciones kantianas sobre la interpretación ontológica de la subjetividad, el yo, el *ego* es para él, como para Descartes, *res cogitans*, *res*, algo que piensa, representa, percibe, juzga, aprueba, rechaza, pero también algo que ama, odia, aspira y así sucesivamente. [...] El yo es sujeto, en el sentido de la autoconciencia.[402]

En este contexto, Heidegger recuerda cómo Kant tiene presente la necesidad de determinar la autoconciencia no sólo como autoconciencia teorética que se mueve en el ámbito de los actos meramente cognoscitivos del sujeto, sino también como autoconciencia práctica que se constituye en la acción y en la interacción del sujeto con otros sujetos. Sin embargo, como en el caso anterior, Kant se queda en el simple reconocimiento de un yo teoré-

400 *Ibid.*, pág. 406.
401 *Cf. ibid.*, págs. 203-204.
402 *Cf. idem*, GA 24, págs. 177-179 (*Prob. fund. feno.*, págs. 163-164).

tico y de un yo práctico, pero lamentablemente «[...] no logra determinar en modo originario la unidad de yo teorético y yo práctico».[403]

Curiosamente, Heidegger encontró en Aristóteles, sobre todo en su filosofía práctica, una forma de comprender la vida humana de manera unitaria. Sostiene de una manera provocativa que el pensador griego sienta las bases para determinar la naturaleza ontológica de la vida humana. Como hemos mostrado en el apartado anterior, la filosofía práctica aristotélica desarrolla el programa de una completa hermenéutica de la vida humana, que permite descubrir el cuidado como el modo de ser fundamental del hombre que posibilita los comportamientos del producir *(poíesis)*, del conocer *(theoría)* y del actuar *(prâxis)*. Se trata de un existencia humana que se define tanto en términos de acción *(prâxis)* como de movimiento *(kínesis)*. También la pregunta por el movimiento y, por ende, por el tiempo, se enmarcan en una radicalización de la filosofía aristotélica. En este caso, el texto de referencia es la *Física*. La idea aristotélica del movimiento no sólo se halla en el centro de la interpretación heideggeriana, sino que se convierte en el fenómeno fundamental de su propia hermenéutica de la facticidad. En la radicalización heideggeriana de la *Física*, la *kínesis* adquiere el rango de una determinación ontológica primaria del Dasein. Así, una vez

403 *Ibid.*, pág. 207 (*ibid.*, pág. 187). Sin entrar aquí en la problemática del llamado viraje, puede afirmarse que esta doble concepción kantiana del sujeto es un punto de referencia importante para Heidegger. Así, por ejemplo, las lecciones del semestre de verano de 1930, publicadas con el título *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* [Sobre la esencia de la libertad humana] (GA 31), giran en torno al problema de la libertad, es decir, la cuestión de cómo debe pensarse el modo de ser del sujeto agente. Heidegger, que intenta superar la diferencia kantiana entre razón teórica y razón práctica y definir el modo de ser unitario del sujeto, encuentra en la transcendencia el elemento que distingue al Dasein del resto de los demás entes, una transcendencia que se entiende como un liberarse para el propio poder-ser finito.

consumada la deconstrucción del concepto de la noción de movimiento (que extiende el movimiento más allá de la esfera física), la teoría aristotélica de la *kínesis* se transforma en una analítica del Dasein. En última instancia, la apropiación heideggeriana de la teoría aristotélica del movimiento está dirigida a comprender la vida en su movilidad originaria *(Urbewegtheit)* y, por extensión, en su temporalidad originaria *(Zeitlichkeit).* Heidegger retrotrae el movimiento aristotélico *(Bewegung)* al principio ontológico de la movilidad *(Bewegtheit)* del Dasein, es decir, retrotrae el movimiento dinámico de descubrimiento de los entes a la movilidad inmanente del Dasein. Por tanto, la movilidad no está determinada por la presencia pura, sino por la temporalidad. Después de poner al descubierto los presupuestos ontológicos de la *kínesis* aristotélica, se trata de mostrar cómo la movilidad emana de la temporalidad originaria del Dasein.[404] Ello explica mejor el interés que Heidegger empieza a mostrar por Kant a partir de la segunda mitad de los años veinte. Esta breve referencia a Aristóteles deja entrever la importancia que el Estagirita, Husserl y Kant han adquirido en el desarrollo del programa filosófico del joven Heidegger y, sobre todo, permite comprender los motivos que lo llevan primero a una intensa ocupación con Husserl, luego a un enorme trabajo de exégesis de Aristóteles y finalmente a una discusión pormenorizada con Kant.

404 Este tema, anunciado en el plan general de *Ser y tiempo*, se desarrolla finalmente en las lecciones del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología.*

3.4
Kant y la tarea de una cronología fenomenológica

Heidegger celebra la prudencia reflexiva de Kant al no querer someter prematuramente los fenómenos al tribunal del entendimiento, una actitud que se pone de manifiesto en el tratamiento del problema del tiempo:

> En este caso, como en todos los demás, Kant deja horizontes abiertos. [...] Cuando llega a los límites, deja subsistir los problemas, lo que es mucho más positivo para las investigaciones venideras que la violenta organización de puntos de vista medio claros en un sistema.[405]

En este sentido, Kant se caracteriza por entrelazar de manera singular un tratamiento por aspectos fenomenológicos y dogmáticos de la cuestión del tiempo, respectivamente. De ahí que Heidegger afirme que Kant vendría a ser un fenomenólogo que se ignora como tal, al igual que Aristóteles, pues ambos defienden la idea de un pensamiento fiel a los fenómenos. Pero, por otra parte, este entrelazamiento entre fenomenología y dogmatismo explica la oscuridad inextricable de la estética transcendental.

A diferencia del neokantismo, el cual propone una interpretación lógica de la *Crítica de la razón pura* que pretende reabsorber la estética en la analítica, Heidegger pone el acento sobre la estética.[406] De esta manera, se distancia del dominio que ejerce en su época la interpretación de Cohen. Si bien este autor reco-

405 Heidegger, M., GA 21, pág. 201. El máximo representante de esta ansia de sistematicidad es Hegel, quien, como comenta lacónicamente Heidegger, se cree en posesión de la verdad absoluta (*cf.* GA 21, pág. 269).

406 *Cf. ibid.*, pág. 278.

noce que la apercepción transcendental y el giro copernicano a él asociado –es decir, la idea de que el sujeto desempeña un papel «constitutivo» con respecto al objeto– es el verdadero corazón del pensamiento kantiano, se deja llevar por una interpretación unilateral que intenta pensar toda la crítica desde la analítica. Con ello, la estética pierde su autonomía por completo, lo que significa diluir todo el carácter receptivo de la sensibilidad en la espontaneidad del entendimiento. En el fondo, esta interpretación se mueve en la tradición metafísica que desde Platón y Aristóteles distingue entre la percepción (*αἴσθησις*) y la facultad de razonamiento (*νόησις*); en términos kantianos, entre la estética y la lógica. Pero –como añadirá Heidegger en el libro sobre Kant, de 1929– hay que tener presente que el conocimiento no se constituye únicamente por medio de la lógica categorial, sino también mediante la sensibilidad pura en cuanto receptividad creadora.[407] En la interpretación logicizante de Cohen, desaparece el elemento decisivo de la donación. Para Heidegger, el aporte esencial de Kant consiste en reconocer la pasividad inherente a todo proceso de conocimiento, es decir, el aspecto creativo de la intuición.

Heidegger evoca la siguiente afirmación kantiana:

> Hay dos fuentes del conocimiento humano que parten de una raíz común, pero desconocida para nosotros, a saber, la sensibilidad y el entendimiento; por medio de la primera, los objetos nos son *dados*, a través de la segunda, son *pensados*.[408]

El propio Kant reconoció en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* la separación abrupta entre estas dos fuentes de conocimiento y resolvió el problema otorgando la prioridad al

407 *Cf. idem*, *Kant und das Problem der Metaphysik*, *op. cit.*, págs. 20ss.
408 Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburgo, ³1990, A 15/B 29.

entendimiento sobre la sensibilidad. La Escuela de Marburgo interpretó de forma radical esta solución kantiana expuesta luego en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, que fue reelaborada profusamente por el propio Kant, considerando la estética transcendental un resto precrítico y disolviéndola consiguientemente en la lógica transcendental.

Heidegger, en cambio, intenta resolver el problema de la unidad entre sensibilidad y entendimiento. De entrada, no acepta que la estética sea un asunto contingente. Para ello trata de mostrar que el reconocimiento del papel fundamental de la receptividad creativa de la sensibilidad expresa una necesidad interna del proyecto kantiano. La estética transcendental privilegia la intuición pura del tiempo. Según el propio Kant, «[...] el tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general»[409] y no sólo de los fenómenos internos. Incluso concede cierta primacía al tiempo sobre el espacio: todas nuestras representaciones, independientemente de su contenido, son temporales en cuanto se insertan en el flujo de la conciencia. El tiempo es la condición inmediata de los fenómenos interiores y la condición mediata de los fenómenos exteriores que se dan en el espacio.[410] Todos los fenómenos, por tanto, se dan *en* el tiempo. Éste es el contexto en el que se enmarca la discusión en torno a Kant y el tiempo de la segunda parte de las citadas lecciones de 1925-1926, *Lógica. La pregunta por la verdad.*

En esta segunda parte, como se ha comentado anteriormente, se produce un brusco cambio de la temática: después de una larga consideración preliminar sobre la crítica husserlina del psicologismo y un intenso tratamiento del problema de la verdad en Aristóteles, Heidegger altera el curso de la exposición para dedicar el grueso de la segunda parte a la concepción kantiana del tiempo en

409 *Ibid.*, A 34/B 50.
410 *Cf.* Heidegger, M., GA 21, págs. 335-336.

el marco del desarrollo de lo que llama una «cronología fenomenológica». Su principal tarea es «[...] la investigación de la determinación temporal de los fenómenos, es decir, su temporalidad, y con ello la investigación del tiempo mismo».[411] A partir de este nuevo planteamiento, los primeros parágrafos de la segunda parte de estas lecciones abordan preliminarmente la cuestión de la temporalidad del cuidado, el papel que Hegel otorga al tiempo en la *Enciclopedia* y la influencia de Aristóteles sobre la interpretación hegeliana y bergsoniana del tiempo para, finalmente, dar paso a un profundo análisis de la interpretación el tiempo en la estética y la lógica transcendentales de Kant, que pone el énfasis en la relación entre «yo pienso» y tiempo.[412] A primera vista, el repentino cambio de tema puede sorprender, pero si se atiende al problema de fondo, resulta comprensible. Heidegger trata de poner de manifiesto los presupuestos no interrogados de la concepción aristotélica de la verdad, en particular la comprensión del ser y del tiempo que le subyacen. Según Heidegger, Kant es el único que intuye tímidamente la conexión entre el ser y el tiempo, indicándole la senda a seguir. Una afirmación que se repite en *Ser y tiempo*:

> El primero y el único que recorrió en su investigación un trecho del camino hacia la dimensión de la temporaneidad *(Temporalität)*, o que, más bien, se dejó arrastrar hacia ella por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant.[413]

411 *Ibid.*, pág. 200. Heidegger utiliza aquí expresamente el latinismo *Temporalität* para distinguir la estructura temporal *(temporale Struktur)* de todo fenómeno –incluida la vida o el Dasein– del sentido natural y prefilosófico de temporalidad *(Zeitlichkeit)*, que remite al simple discurrir de las cosas en el tiempo (*cf. ibid.*, pág. 199). En estas lecciones todavía no se ha establecido la diferencia luego plenamente operativa en *Ser y tiempo* entre la temporalidad propia del Dasein *(Zeitlichkeit)* y la temporaneidad propia del ser *(Temporalität)*.

412 *Cf.*, respectivamente, *ibid.*, § 18, § 20, § 21, §§ 23-24 y § 29.

413 *Idem*, SuZ, pág. 23 (SyT, pág. 47).

Heidegger comienza por citar un pasaje de las *Reflexiones* de Kant que luego reaparece también en *Ser y tiempo*:

> La tarea de la filosofía no consiste en dar reglas, sino en analizar los juicios secretos de la razón común.[414]

Esto significa que la tarea de la filosofía consiste en poner al día los comportamientos que fundamentan la conducta cotidiana de la existencia. En este sentido, comprende la analítica kantiana no solamente como la descomposición de cualquier cosa en sus elementos según el paradigma químico de análisis, sino como la reconducción de cualquier cosa a su lugar de procedencia. Se trata, por tanto, de remontarse a la génesis de los fenómenos, de mostrar las condiciones de posibilidad últimas de su donación. De ahí que Heidegger mismo hable en un tono kantiano de una «analítica» de la existencia, es decir, de un análisis que ponga al descubierto las condiciones ontológicas de posibilidad de los diferentes modos de comportamiento del Dasein.

Así pues, el análisis de la proposición y la verdad a partir de Aristóteles, que se lleva a cabo en la primera parte de las citadas lecciones, da paso a un estudio pormenorizado del tiempo. ¿Cómo se explica ese cambio de temática? La proposición no tiene necesariamente la forma del juicio, sino que más bien descubre algo en el acto de presentar *(gegenwärtigen)*. El ser es la presencia de algo que puede ser descubierto (verdad) o encubierto (falsedad):

> Ser significa presencia *(Anwesenheit)*. Verdad significa presente *(Gegenwart)*. Presencia y presente como modos de la *Präsenz* son modos del tiempo.[415]

414 *Idem*, GA 21, pág. 197 (*cf.*, asimismo, SuZ, pág. 4 [SyT, pág. 28]).
415 *Idem*, GA 21, pág. 199.

Esto implica que el análisis de la proposición, es decir, el λόγος αποθαντικός, se orienta ahora hacia el tiempo, poniendo de relieve el carácter temporal de los fenómenos lógicos. Aristóteles mismo no se interroga por el sentido de esta identidad entre el ser y la verdad. Por ello, es necesario radicalizar la cuestión de la verdad para llegar a la raíz de su génesis a partir de la temporalidad.

Aquí es donde entra en juego el mencionado proyecto de una cronología fenomenológica que analiza la estructura temporal de los fenómenos y que, a la postre, implica una investigación del tiempo mismo. La lectura en clave analítica y genética de la *Crítica de la razón pura*, obra que presenta una excepcional concepción filosófica del tiempo, es una tarea que compete a esta cronología fenomenológica. El efímero nombre de «cronología fenomenológica» no indica tanto la fundación de una nueva disciplina filosófica como una redefinición de la tarea de la filosofía. Desde un punto de vista estrictamente etimológico, la cronología fenomenológica consiste en concebir el pensamiento *(lógos)* en su propia temporalización *(chrónos)*. Esta idea evita caer en una simple subjetivación del tiempo (Agustín) o en una subjetividad absoluta (Husserl), a la vez que permite pensar esta extraña identidad de Dasein y tiempo como la que Heidegger presiente en el esquematismo kantiano.

Ahora bien, ¿en qué sentido esta cronología fenomenológica exige un debate a fondo con Kant? Si la tarea de tal cronología consiste en la investigación de la temporalidad de todos los fenómenos, hay que dejar de considerar el tiempo como algo que ofrece el marco *(Rahmen)* de manifestación de los fenómenos y pasar a comprenderlo como su estructura misma *(Struktur)*. En palabras de Heidegger, el tiempo no opera en términos de marco general *(rahmenmäßig)*, sino como estructura *(strukturmäßig)* de los fenómenos mismos. Y en cuanto estructura, esto implica una nueva concepción del tiempo que ya no se entiende en clave na-

turalista de sucesión. La problemática cronológica pone de relieve que la temporalidad es un rasgo fundamental del comportamiento del Dasein y no un rasgo del mundo.[416] O, como se dice en la conferencia de 1924 «El concepto de tiempo» y en el tratado homónimo del mismo año, el Dasein es el tiempo.[417] Esto no significa una subjetivación del tiempo, emplazándolo *en* el alma o en el sujeto. Por el contrario, se trata de reconocer la intrínseca constitución temporal del Dasein y distinguir con claridad la comprensión vulgar del tiempo de la temporalidad originaria.[418]

La breve historia del concepto de tiempo que Heidegger traza en las lecciones de 1925-1926 otorga a Kant un lugar de privilegio frente a Aristóteles, Hegel y Bergson. El motivo ya es conocido: Heidegger ve en la teoría kantiana del esquematismo una aproximación esencial de la problemática cronológica, en la que entra en juego un concepto de tiempo que no se comprende sólo en el marco de aparición de la naturaleza y del mundo objetivo, sino sobre todo como un elemento constitutivo de todos los fenómenos de la conciencia. Kant encuentra en las profundidades del alma humana y el esquematismo transcendental una manifestación de la temporalidad de los comportamientos del Dasein que Kant, en un lenguaje todavía tradicional y cartesiano, nombra «apercepción transcendental», el «yo pienso» que acompaña los actos del entendimiento. Heidegger da un paso más y se interroga por la determinabilidad del tiempo, es decir, se plantea

416 *Cf. ibid.*, pág. 205.

417 *Cf.* Heidegger, M., «Der Begriff der Zeit» (conferencia de 1924), *op. cit.*, pág. 26 y Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit* (tratado de 1924), GA 64, 2004, págs. 57 y 61.

418 Esto explica el uso que hace Heidegger de la expresión *Temporalien* en las lecciones de 1925-1926. Los *Temporalien* indican los caracteres temporales *(temporal)* de la existencia del Dasein y se distinguen de las determinaciones temporales *(zeitlich)* de los restantes fenómenos. Al final de las lecciones, Heidegger renombra los *Temporalien* con la expresión más habitual de *Ser y tiempo* de *Existenzialen* («existenciarios»).

la pregunta no formulada directamente por Kant: ¿cuál es la condición de posibilidad de una conexión entre el tiempo en general y el «yo pienso» en general? [419] Esta cuestión de la unidad entre sensibilidad y entendimiento, que en el fondo es la de la unidad de la subjetividad, es la que intenta resolver la filosofía poskantiana, pero sin interrogarse por los presupuestos de Kant mismo. De ahí que la filosofía poskantiana –como diagnostica Heidegger– siga moviéndose en las coordenadas cartesianas del «yo pienso». Precisamente, *Ser y tiempo* intenta explicar esta unidad a partir de la estructura total del cuidado que determina ontológicamente al Dasein en términos de temporalidad originaria.

419 *Cf. idem*, GA 21, pág. 309.

V.

MÉTODO: DESARROLLO Y PRESUPUESTOS METODOLÓGICOS DE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

A partir de 1919, la vida histórica se convierte en uno de los pilares del incipiente proyecto filosófico del joven Heidegger. Pero con esta nueva perspectiva no se ha ganado mucho mientras permanezca indeterminado el concepto de «vida» y no se logre un correcto modo de acceso a ella. El auténtico fenomenólogo se pregunta: ¿qué actitud debo elegir para que la vida del hombre pueda *mostrarse* en propiedad? La respuesta marca el rumbo de su programa filosófico de juventud: la crítica a la objetivación. La existencia humana se nos escapa de las manos cuando pretendemos captarla en actitud teórica, pues en el pensamiento objetivante desaparece la riqueza de matices del mundo de la vida. Heidegger proyecta todas sus energías en el insondable instante vivido. No se trata de recuperar un misterioso lazo divino ni de descender al mundo del inconsciente ni de refugiarse en el vitalismo. La tarea propia de la filosofía es hacer transparentes y comprensivas las relaciones de la vida con su mundo cotidiano inmediato. El verdadero objeto de la investigación filosófica es –como sentenciará en el *Informe Natorp*, de 1922– la existencia humana en cuanto interrogada por su forma de ser: «[...] la filo-

sofía trata el problema del *ser* de la vida fáctica».[1] Desde este momento, el modo de ser propio de la vida humana se convierte en el hilo conductor de la cuestión por el sentido del ser. La pregunta por el estatuto ontológico del Dasein es el paso previo para abordar la cuestión del ser en general.

Esquemáticamente, las lecciones que inauguran la actividad académica de Heidegger en pleno período de posguerra se plantean el reto de elaborar un nuevo concepto de filosofía, que no encorsete y someta el fenómeno de la vida a los patrones científicos de conocimiento. Una y otra vez surge la misma pregunta: ¿cómo es posible aprehender de forma genuina el fenómeno de la vida sin hacer uso del instrumental tendencialmente objetivante de la tradición filosófica? La respuesta es tajante: hay que suspender la primacía de la actitud teórica y poner entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físicas y matemáticas que impregna el quehacer filosófico desde Descartes hasta Husserl. El resultado final de esta tarea de lento y sistemático escrutinio de las verdaderas estructuras ontológicas de la vida humana queda reflejado en los diferentes y recurrentes análisis del tejido ontológico de la existencia humana que Heidegger lleva a cabo en el transcurso de la década de los años veinte: en 1919, habla de una ciencia originaria de la vida; en 1922, de una ontología fenomenológica de la vida fáctica; en 1923, de una hermenéutica de la facticidad; en 1925 y 1927, de una analítica existenciaria del Dasein; en 1928, de una metafísica del Dasein. He aquí el núcleo en torno al cual gira la labor filosófica del joven Heidegger hasta la publicación de *Ser y tiempo*: mostrar fenomenológicamente las diferentes formas de ser del Dasein para desde ahí aprehender el sentido del ser desde el horizonte de la historicidad y la temporalidad.

Los capítulos anteriores de este trabajo han dejado entrever la presencia de cuatro motivos dominantes en la configuración

1 Heidegger, M., PIA, pág. 242 [cursiva del autor].

del pensamiento del primer Heidegger: la apropiación transformada de la fenomenología de Husserl, la emergencia de elementos de la tradición cristiana, la influencia de la hermenéutica de Dilthey, el creciente interés por Kant y la estimulante confrontación con la filosofía práctica de Aristóteles. En el prólogo a sus lecciones del semestre de verano de 1923, escribe en referencia a su propio itinerario filosófico:

> Compañero de búsqueda fue el joven Lutero y modelo Aristóteles, a quien aquél odiaba. Kierkegaard me dio algunos impulsos y Husserl me abrió los ojos.[2]

La pluralidad de estas líneas de investigación habrá de culminar al final de su período de Friburgo en la primera formulación explícita de su proyecto filosófico en torno a una hermenéutica de la facticidad que, *temáticamente*, desemboca en un análisis exhaustivo de las estructuras ontológicas de la vida fáctica o Dasein y que, *metodológicamente*, lleva al desarrollo de la fenomenología hermenéutica.

En este capítulo, se ponen al descubierto los presupuestos metodológicos de esta fenomenología hermenéutica que empieza a tomar cuerpo en las lecciones de 1919 bajo la forma de una ciencia originaria de la vida. En primer lugar, se aclara el significado y el alcance de una filosofía entendida como ciencia originaria de la vida (1). En segundo lugar, se recuerdan las cautelas metodológicas que todo análisis de la vida fáctica debe tomar frente a los prejuicios heredados de la tradición (2.1). Una vez conquistada la situación hermenéutica, se muestra cuál es el método adecuado para una correcta articulación categorial de la vida humana de la mano de los indicadores formales (2.2). En tercer lugar, se desglosan sistemáticamente las etapas de desarro-

2 Heidegger, M., GA 63, pág. 5.

llo de la fenomenología hermenéutica de Heidegger y sus profundas diferencias con la fenomenología reflexiva de Husserl (3). En cuarto lugar, se trata de acotar algunas de las críticas heideggerianas a Husserl, en particular los malentendidos en torno al cartesianismo y al idealismo transcendental (4.1) a través de una consideración de las aportaciones de la fenomenología genética de Husserl (4.2). Y, en quinto lugar, se muestra cómo la ontología fenomenológica que va tomando cuerpo en la obra temprana de Heidegger resulta impensable sin la presencia latente de la diferencia ontológica (5).

1.

La irrupción de una nueva idea de filosofía como ciencia originaria

Las improntas fenomenológicas en el pensamiento del joven Heidegger son palmarias y no se perciben sólo en la práctica de su método, en el «ejercicio del ver fenomenológico»,[3] sino que también se dejan sentir con fuerza en su profunda revisión hermenéutica de la fenomenología y en sus esfuerzos por elaborar un nuevo concepto de filosofía. Todo este enorme empeño metodológico desplegado desde las primeras lecciones de Friburgo va encaminado a lograr un acceso metódico adecuado al fenómeno originario de la vida. La significatividad y la movilidad constitutivas de esta última no pueden aprehenderse en el marco de la filosofía de la conciencia. El modelo clásico de un sujeto de conocimiento puro contrapuesto a la realidad del mundo exterior no satisface la exigencia fenomenológica de ir a las cosas mismas. El nuevo punto de partida de una fenomeno-

3 Heidegger, M., «Mein Weg in die Phänomenologie», *op. cit.*, pág. 86.

logía transformada en términos hermenéuticos es ahora el mundo circundante inmediato en el que se da toda vivencia, y su tarea consiste en «aprehender la vida en su pleno sentido de realización».[4] En este sentido, el joven Heidegger redefine la filosofía como una ciencia originaria de la vida *(Urwissenschaft des Lebens).* Antes de entrar en el análisis del proceso de desarrollo de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica o Dasein, se ofrece una caracterización preliminar de una filosofía entendida como ciencia originaria. Primeramente, se pone de manifiesto la afinidad programática de esta ciencia originaria con el programa husserliano de una filosofía como ciencia estricta y se establece la radical diferencia entre ciencia originaria y cualquier tipo de concepción del mundo (1.1). A continuación, se perfilan con más detalle el sentido y la función de una filosofía como ciencia originaria preteorética de la vida (1.2). Y, por último, se llama la atención sobre la apropiación heideggeriana de algunos elementos de la discusión neokantiana en torno al misterio de la vida (1.3).

1.1
La herencia husserliana de una nueva ciencia y el problema de la concepción del mundo

Husserl se hace cargo de su nuevo puesto de profesor en la universidad de Friburgo en 1916. Por esas fechas, Heidegger empieza a desmarcarse del neokantismo de Heinrich Rickert y a distanciarse críticamente de su antigua filiación católica para acabar ejerciendo de asistente del padre fundador de la fenomenología. Son tiempos de estrecha e intensa colaboración entre ayudante y maestro, hasta el punto de que el mismo Husserl no vacilará en afirmar: «Tú y yo somos la fenomenología». A la vista de este es-

4 Heidegger, M., GA 58, pág. 97.

trecho vínculo con la fenomenología, los años veinte también se conocen como la «década fenomenológica» de Heidegger.[5] No obstante, el desarrollo de su filosofía durante este período resulta inimaginable sin los diálogos con otros autores, como Aristóteles, Agustín, Pablo de Tarso, Lutero, Dilthey y Kierkegaard. Con todo, el uso que Heidegger hará de la fenomenología husserliana una vez inicie su actividad docente en Friburgo ya no será tan acrítico como en la tesis doctoral y el escrito de habilitación.[6]

5 *Cf.* Kisiel, Th., «Heidegger's Early Lectures Courses», en Kockelmans, J. (ed.), *A Companion to Heidegger's* Being and Time, University of America Press, Washington, 1986, pág. 24; Crowell, St., «Heidegger's Phenomenological Decade», *Man and World* 28 (1995), págs. 435-448. En un principio, Husserl tiene una alta impresión de Heidegger. Los primeros años de trabajo conjunto despiertan el asombro del maestro, como demuestra una carta dirigida a Natorp el 11 de febrero de 1920: «[Heidegger] Se ha iniciado con la energía más grande en la fenomenología» (Husserl, E., *Briefwechsel*, vol. V, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1994, pág. 140). Todavía en 1922, en otra carta a Natorp, reconoce la fuerza filosófica de Heidegger: «Su forma de ver, de trabajar fenomenológicamente y el campo mismo de sus intereses –nada de eso está tomado simplemente de mí, sino que arraiga en su propia originalidad» (*ibid.*, pág. 150). Pero, como se sabe, el idilio filosófico dura bien poco. La ruptura y el distanciamiento se hacen especialmente patentes en 1927 con motivo de la redacción del artículo «Fenomenología» de la *Encyclopedia Britannica*. En una carta a Roman Ingarden de ese mismo año, Husserl manifiesta que «[...] el nuevo artículo de la *Encyclopedia Britannica* me ha costado mucho esfuerzo, principalmente porque examiné a fondo una vez más mi rumbo y comprobé que Heidegger, como debo creer ahora, no entendió ese rumbo y con ello todo el sentido del método de la reducción fenomenológica» (Husserl, E., *Briefwechsel*, vol. III, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1994, pág. 232).

6 La cuestión de la ruptura o continuidad metodológica con la fenomenología ocupa un papel destacado en la literatura crítica. Básicamente, encontramos dos posturas. La *primera* destaca el distanciamiento que Heidegger toma con respecto a la fenomenología husserliana. Aquí encontramos desde la afirmación radical de García Gaínza de que Heidegger se encuentra fuera de la fenomenología desde el inicio (*cf.* García Gaínza, J., *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud*, *op. cit.*, pág. 190) y la postura de Rodríguez de un distanciamiento progresivo de los fundamentos

A partir de 1919, sus intereses se cifran en un replanteamiento profundo de la noción de intencionalidad. Ésta se aplicará prioritariamente al ámbito de la historicidad concreta de la vida fáctica en detrimento de la esfera lógica. Heidegger recalca el aspecto dinámico de la vida, su lazo intencional con el mundo. Los esfuerzos por llevar a cabo una interpretación fenomenológica de la vida fáctica se desmarcan claramente del ideal de conocimiento imperante en las ciencias exactas. No encontramos, empero, alusiones directas contra la ciencia y su método. Todos sus esfuerzos se concentran en poner de relieve el origen pre o ateorético de la ciencia, postulando el sustrato primario del mundo de la vida

---

de la fenomenología (*cf.* Rodríguez, R., *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid, 1993, págs. 88-92) hasta las tesis que datan la despedida definitiva de la fenomenología en la conferencia de 1929 «¿Qué es metafísica?» (*cf.* Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, *op. cit.*, pág. 79; Jamme, Ch., «Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik», *op. cit.*, pág. 89). La *segunda* postura insiste en la vinculación de Heidegger con ciertos aspectos de la fenomenología husserliana: para unos la hermenéutica heideggeriana sólo puede tener lugar sobre la base de la fenomenología reflexiva de Husserl (*cf.* Crowell, St., «Question, Reflection and Philosophical Method in Heidegger's Early Freiburg Lectures», en Hopkins, B. [ed.], *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1999, págs. 208 y 212 y Merker, B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1988, pág. 268), mientras que otros destacan la necesidad de la fenomenología transcendental para el desarrollo de la fenomenología hermenéutica (*cf.* la interpretación clásica de Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, [22]1945, pág. IX; Caputo, J., «The Question of Being and Transcendental Phenomenology: Reflections on Heidegger's Relationship to Husserl», en Macann, Ch. [ed.], *Martin Heidegger. Critical Assessments* II, Routledge, Londres y Nueva York, 1992, pág. 100; Marion, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, París, 1989, págs. 104 y 108). En el apartado «Reducción y angustia», en concreto en la exposición de la función metodológica de la angustia, se vuelve sobre la relación de Heidegger con la fenomenología y su postura ante el concepto husserliano de «reducción» (*cf.* apartado 3.2.6).

como condición de posibilidad de todo conocimiento. Ya en su trabajo sobre la doctrina de las categorías en Duns Escoto se encuentran diseminadas algunas referencias a la necesidad incipiente de situar la lógica pura en el marco de una «filosofía orientada hacia la concepción del mundo».[7] Sin embargo, el primer cuestionamiento serio de los postulados de la fenomenología husserliana se produce en el semestre de posguerra de 1919 y desemboca en lo que la literatura crítica denomina la transformación hermenéutica de la fenomenología.

En las lecciones de ese mismo año, intituladas *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, acusa a su maestro de reducir la filosofía al campo de la reflexión puramente teórica.[8] Basta recordar qué entiende Husserl por «ciencia» para comprender la postura de Heidegger. Aquí, no debe entenderse en el sentido de una ciencia más entre otras. Se trata de la más elevada de todas las ciencias. Pero ¿cómo puede ser la más elevada? ¿Qué hace de la fenomenología una ciencia peculiar? En *Investigaciones lógicas*, Husserl intenta establecer una lógica pura como *mathesis universalis*. La pregunta filosófica por antonomasia es aquella por las condiciones de posibilidad del conocimiento en general:

> La fenomenología pura expone un ámbito de investigaciones neutrales en las cuales tienen sus raíces diversas ciencias.[9]

Ciertamente, la fenomenología es descripción de las vivencias, pero de las vivencias puras. La descripción no se realiza en términos psicológicos, no se estudian los procesos psíquicos. La feno-

7 *Cf.* Heidegger, M., *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, *op. cit.*, pág. 205/n. 10.

8 *Cf. idem*, GA 56/57, *op. cit.*, pág. 12 e *idem*, GA 59, págs. 9-12.

9 Husserl, E., LU II,1, *op. cit.*, pág. 4 (*Inv. lóg. 1*, pág. 217).

menología analiza las estructuras y las leyes ideales del conocimiento, es ciencia pura eidética:

> [La fenomenología] [...] no quiere explicar el conocimiento, el suceso temporal, en sentido psicológico o psicofísico; lo que quiere es aclarar la idea del conocimiento en sus elementos constitutivos, [...] quiere elevar a claridad y distinción las puras formas de conocimiento y las puras leyes, retrocediendo a la intuición adecuada y plena.[10]

La fenomenología, pues, es teoría de la teoría, es decir, no es una simple disciplina filosófica o una teoría del conocimiento más. La fenomenología en cuanto fundamento de las ciencias particulares es la ciencia más estricta y elevada. El problema que detecta Heidegger es que el conocimiento que proporciona la fenomenología se obtiene mediante la intuición evidente, pero ésta se halla determinada a su vez de manera teorético-reflexiva.[11]

Sin embargo, a pesar de criticar la adopción husserliana del ideal racionalista de ciencia de la filosofía moderna, compartimos la opinión de Rodríguez de que en el primer Heidegger concurren al menos tres motivos que provienen directamente de *La filosofía como ciencia estricta*, de Husserl.[12] El *primero* es el de la insistencia en la independencia absoluta de la filosofía respecto de las ciencias teóricas. La filosofía no ha logrado alcanzar un saber riguroso porque siempre ha construido su concepto de saber en armonía con el modelo de las ciencias particulares. La polémica con el naturalismo puso de manifiesto que la extensión del método

10 *Ibid.*, pág. 21 (*ibid.*, pág. 225).

11 Sobre el carácter esencialmente reflexivo de esa intuición y de la acusación de cartesianismo por seguir el ideal matemático de la ciencia volvemos en los apartados 3.2.5 y 3.3, respectivamente.

12 *Cf.* Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, *op. cit.*, págs. 18-21.

de las ciencias naturales al ámbito de estudio de la conciencia podía producir resultados incompatibles con la realidad.[13] El *segundo* motivo es el de la disputa contra el historicismo y la negativa de reducir la filosofía a una instancia generadora de concepciones del mundo. En opinión de Husserl, las ciencias de la naturaleza y del espíritu parten de un error de principio: las primeras, el de edificar sin más sus construcciones sobre los datos empíricos; las segundas, el de no conducir más que a una mera cosmovisión. Husserl, en cambio, aspira a una ciencia que no se ocupe de simples hechos ni de concepciones generales del mundo, a la fuerza parciales y opuestas las unas a las otras, sino de algo universalmente válido: la esencia de las cosas.[14] La crítica de Husserl se dirige a las concepciones del mundo con pretensión de ser ciencia, pero no al hecho de que las cosmovisiones sirvan a los individuos y las comunidades para orientar las experiencias vitales y las representaciones simbólicas de unos y otras. La filosofía de las cosmovisiones se basa en la vida espiritual histórica y contingente de la humanidad para elaborar un ideal de existencia ejemplar.[15] Sin embargo, la ciencia tan sólo se las tiene que ver con la verdad apodíctica y atemporal:

> La «idea» de la cosmovisión varía de una época a otra. [...] La «idea» de la ciencia, en cambio, es transtemporal, esto significa que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de la época.[16]

13 *Cf.* Husserl, E., «Philosophie als strenge Wissenschaft», en *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), *Husserliana* XXV, Martinus Nijhoff, La Haya, 1987, págs. 11-12.

14 *Cf. ibid.*, págs. 46 y 51-52. Para una valoración más extensa de la crítica husserliana al naturalismo y al historicismo véanse las lecciones de Heidegger del semestre de invierno de 1923-1924 (*cf.* GA 17, §§ 8, 13 y 14).

15 *Cf.* Husserl, E., «Philosophie als strenge Wissenschaft», *op. cit.*, págs. 47-51.

16 *Ibid.*, pág. 52.

La fenomenología ofrece una nueva fundamentación de la filosofía como ciencia estricta capaz de resolver –como se observa en las lecciones *La idea de la fenomenología*– el enigma del conocimiento.[17]

Heidegger también se desmarca en este punto de las tesis del libro de Karl Jaspers *Psicología de las concepciones del mundo.* Nutriéndose de la polémica de Husserl contra el historicismo, se niega a aceptar que la tarea de la filosofía consista en producir una concepción del mundo *(Weltanschauung)* o culminar en ella. Hay que detenerse por un momento en este aspecto, porque la proximidad del primer Heidegger con Dilthey y con las filosofías de la vida puede inducir erróneamente a pensar que la hermenéutica de la facticidad suministra una suerte de cosmovisión, una especie de concepción de la vida humana propia de nuestro tiempo.[18] Una *Weltanschauung* es una visión global de la realidad

17 *Cf.* Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie, Husserliana* II, Martinus Nijhoff, La Haya, ^{2}1973, pág. 36.

18 Éste es otro punto de vista bastante común en la literatura crítica, según el cual la fenomenología hermenéutica de Heidegger es el resultado de una fusión con la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Dilthey (*cf.* Gadamer, H.-G., «Die Geschichte der Philosophie», en *Gesammelte Schriften* III: *Hegel – Husserl – Heidegger, op. cit.*, pág. 198). Pöggeler incluso habla de la confluencia de Husserl y Bergson (*cf.* Pöggeler, O., *Neue Wege mit Heidegger*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 1992, pág. 24). Con esto se asume que la pretendida originalidad de la fenomenología hermenéutica se reduce simplemente a ampliar caminos ya abiertos por Husserl y Dilthey (*cf.* Grondin, J., «Die hermeneutische Intuition zwischen Husserl und Heidegger», en Grethlein, Th. y Leitner, H. [eds.], *Inmitten der Zeit. Festschrift für Manfred Riedel*, Würzburg, 1996, pág. 272; Caputo, J., «Husserl, Heidegger and the Question of a "Hermeneutic" Phenomenology», en Kockelmans, J. [ed.], *A Companion to Heidegger's* Being and Time, *op. cit.*, págs. 112 y 120; Makkreel, R., «Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt», en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. [eds.], *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, op. cit.*, págs. 175ss). Xolocotzi ofrece una interesante discusión acerca de la continuidad metódica y, por ende, de la adecuada consideración de la

histórica y natural de la vida humana capaz de orientar la acción del hombre en el mundo. Desde el realismo crítico y la filosofía de la vida hasta el neokantismo, la filosofía se ha esforzado por construir una concepción del mundo racionalmente válida, abierta a los datos de las ciencias e independiente de los valores políticos, religiosos y artísticos.

En Heidegger, en cambio, no encontramos tal cosa. Desde los primeros cursos de 1919 y 1920, asistimos a un diálogo con las grandes corrientes filosóficas contemporáneas: el neokantismo, en sus dos vertientes de las escuelas de Marburgo (Cohen y Natorp) y Baden (Windelband y Rickert), y las filosofías de la vida. Frente al transcendentalismo valorativo y logicista del primero como frente a la exaltación vital de las segundas, Heidegger defiende una posición fenomenológica que se caracteriza por la búsqueda de una ciencia originaria de la vida.[19] La filosofía no tiene por objeto facilitar una cosmovisión. Y la razón determinante de ello

> [no descansa] [...] tanto en las amenazas de relativismo historicista que Husserl creía ver en la filosofía de la *Weltanschauung* como en un *tercer* motivo, no menos husserliano: la idea de una ciencia originaria. Y la ciencia de las raíces ha de ser también radical en su modo de proceder. Este doble radicalismo remitía, para Husserl, a un ámbito originario, la conciencia pura, y al método radical de las reducciones. Ambas concreciones se tornarán problemáticas para Heidegger, pero no la idea misma de una ciencia de lo originario; por el contrario, todo su trabajo en los cursos que preceden a *Ser y tiempo* está dirigido a determinar el ámbito de lo originario

continuidad temática del pensamiento del joven Heidegger en su muy bien documentado libro *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a* Ser y tiempo, *op. cit.*, págs. 197-203.

19 *Cf.* GA 56/57, §§ 18-20, GA 58, §§ 15-19 y GA 59, §§ 2-4.

> y el modo de acceder a él. La filosofía no puede, pues, ocuparse de proponer una *Weltanschauung* determinada, sino, a lo sumo, de comprender el lugar estructural de una *Weltanschauung*, su origen y necesidad a partir de ese ámbito originario.[20]

La idea de una filosofía como ciencia originaria no está dada de antemano; antes bien, ha de ponerse siempre en acción, ha de ser desarrollada históricamente.

Con las lecciones del semestre de posguerra de 1919, se inicia, por tanto, el camino filosófico que habrá de desembocar en *Ser y tiempo*. En *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, no se trata de abordar esta o aquella pregunta, sino de un nuevo proyecto en torno a la esencia y al objeto de la filosofía. El primer paso reside en diferenciar radicalmente entre filosofía y cosmovisión; el segundo muestra la filosofía en términos de ciencia originaria.[21] La finalidad de ésta consiste en mantener a la vida alejada del dominio de la actitud teórica y ver cómo se comporta en sus vivencias inmediatas con el mundo que la rodea, las personas con las que comparte el mundo y consigo misma en cuanto existencia histórica y concreta. El joven Heidegger caracteriza el modo de ser de la vida de una manera completamente nueva y distinta a la filosofía transmitida, en particular al modo reflexivo de la fenomenología husserliana que

20 Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología, op. cit.*, pág. 20; Imdahl sostiene una tesis similar en *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923), op. cit.*, págs. 40-46. En el curso de 1919 todavía se plantea la problemática del estatuto ontológico de una ciencia originaria y una concepción del mundo. Esta cuestión se resuelve posteriormente en el curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Desde el presupuesto de la diferencia ontológica resulta claro que la concepción del mundo se mueve en el plano del ente y que la filosofía es ciencia del ser (*cf.* Heidegger, M., GA 24, § 2).

21 *Cf.* Heidegger, M., GA 56/57, pág. 11.

determina la vivencia desde una óptica teórica que reduce al sujeto a una simple instancia objetiva. Heidegger no comparte esta forma de proceder. La filosofía como ciencia originaria se propone aprehender fenomenológicamente el carácter propio de la vida en su darse inmediato, más allá de toda teoría. Esto explica la definición heideggeriana de filosofía como ciencia originaria y preteorética de la vida.

1.2
La filosofía como ciencia originaria y preteorética de la vida

¿Qué significan los términos «ciencia», «originario» y «preteorético» en una filosofía que se define como «ciencia originaria preteorética de la vida»? ¿Qué cabe entender por «filosofía»? ¿Cuál es el objeto de estudio de esta nueva ciencia? La respuesta adecuada a cada una de estas preguntas permitirá comprender el alcance, el significado y la radicalidad de la propuesta heideggeriana.

El significado de «preteorético»

¿Qué se entiende por «teorético» *(theoretisch)*? ¿Qué significan las expresiones «ateorético» *(atheoretisch)* y «preteorético» *(vortheoretisch)*? ¿Son equivalentes a «prefilosófico» y «precientífico»? Al hablar de fenomenología como ciencia preteorética en el marco de una discusión con el proyecto husserliano de una ciencia estricta se plantea inmediatamente la cuestión de si la noción de lo «preteorético» remite al carácter precientífico de la fenomenología anunciado por Husserl en *Investigaciones lógicas*. Hay que tener bien claro el sentido husserliano de «precientífico» para poder delimitar de manera adecuada la noción heideggeriana de «preteorético». El término «precientífico» *(vorwissenschaftlich)* remite en Husserl al rasgo fundamental de la actitud natural en la que se acepta aproblemáticamente la existencia del mundo y de

las cosas mundanas. El cambio de la actitud natural a la actitud fenomenológica que se produce por medio de la reducción puede entenderse como un paso de la actitud precientífica a la científica, incluso como un paso de la esfera pretranscendental a la transcendental (en la que se establecen las condiciones de posibilidad del conocimiento propiamente científico). El término «precientífico» se aplica también a la fenomenología entendida como la ciencia fundamental que precede a las restantes ciencias particulares. En ambos casos, empero, la noción de «precientífico» está determinada teóricamente, por lo que la «vida precientífica» de la actitud natural no puede ser identificada con la «vida preteorética» en Heidegger.

La ciencia originaria preteorética analiza los diferentes modos de realización de la vida en su inmediatez, establece los modos de ser originarios de la vida. En cambio, las ciencias particulares de la vida como la biología, la zoología y la antropología convierten la vida, al igual que la filosofía moderna, en un objeto de estudio inerte, la extraen de su corriente vital y la estudian fuera de su proceso de gestación histórica. Frente a la prioridad concedida a este modo teorético de analizar la vida, Heidegger establece la necesidad de volver al sustrato primario, originario, preteorético de la vida. El énfasis puesto en la teoría distorsiona nuestro acceso al mundo al desmenuzar la esfera primaria de las vivencias ante la mirada cosificadora del sujeto, esto es, falsea nuestras vivencias inmediatas al extirparlas artificialmente del mundo de la vida del que emergen. «Teorético» no alude en Heidegger a esta o aquella teoría, sino que significa en sentido literal: «contemplar», «observar» *(betrachten)*. A la observación le pertenece la distancia hacia lo observado. A través de esta modificación reflexiva, la vivencia pierde su fuerza de realización vital.

Hay que dar un paso atrás y tomar conciencia de que la teoría y la reflexión arrancan de lo dado inmediatamente de una manera preteorética y ateorética en el mundo de la vida *(Lebens-*

welt). Éste es uno de los ejes temáticos y metodológicos fundamentales de toda la obra temprana de Heidegger. En este contexto, resultan muy esclarecedoras sus posteriores interpretaciones de la *prâxis* (πρᾶξις) y de la prudencia (φρόνησις) aristotélicas, pues ello le permite incorporar toda una serie de comportamientos de la vida humana que la fenomenología husserliana no llega a tomar en consideración.[22] Con la incorporación del saber práctico, el ideal de evidencia que aparentemente regula todas las actividades del sujeto queda en entredicho, al mismo tiempo que se cuestiona el orden matemático que la conciencia cartesiana, kantiana y husserliana imponen a la realidad. De ahí que resulte preferible traducir *theoretisch* por «teorético» en lugar de «teórico» para resaltar, como señala el *Diccionario de uso del español*, el hecho de que «algo está excesivamente cargado de teoría», para indicar «una actitud en demasía abstracta o especulativa» que, por añadidura, relega a un segundo plano toda la esfera de la *prâxis* humana. Las diferentes formas que puede adoptar esta dimensión práctica de la vida se articulan posteriormente en torno al concepto de «cuidado» *(Sorge).*

El significado del término «ciencia» y su objeto de estudio

Nuevamente, la filiación fenomenológica de Heidegger plantea la pregunta de si su uso de la expresión «ciencia» guarda alguna relación con la noción husserliana de «ciencia» como conocimiento puro. Por una parte, no: en la medida en que ese conocimiento se funda en la esfera originaria de la vida. Por otra parte, sí: en la medida en que proporciona un conocimiento de la vida misma. Pero se trata, obviamente, de un conocimiento que no tiene carácter teorético-cognoscitivo, sino ateorético-herme-

22 En el capítulo cuatro, se ha analizado pormenorizadamente la apropiación heideggeriana de la filosofía práctica aristotélica y su importancia para el desarrollo de una analítica de la vida humana (*cf.* apartado 2.4).

néutico. La fuente de ese conocimiento, a diferencia de la intuición reflexiva en Husserl, emana de una intuición hermenéutica. La ciencia originaria no es teórica en el sentido de un conocimiento fundado y científico, sino hermenéutica en cuanto abre comprensivamente la esfera ateorética de las vivencias del mundo circundante inmediato. La intención última de Heidegger es precisamente romper con el dominio de lo teorético y mostrar que «lo teorético mismo remite a lo preteorético».[23]

En este sentido, puede afirmarse que la ciencia originaria no es un conocimiento científico, un conjunto de saberes y de reglas, sino un modo de comportamiento. Kovacs incluso llega a afirmar que es un método de apertura que desvela los modos de comportamiento de la vida.[24] No se trata, por tanto, de determinar sus cualidades en cuanto objeto de observación científica. La vida no es en su origen un «qué» *(Was)* como cualquier otro objeto de estudio de las ciencias particulares que pueda ser observado. Como señala Heidegger en una carta de 1922 a su amigo Jaspers:

> Hay objetos que no se tiene, sino que se «es»; más aún, el qué de estos objetos descansa en «que son».[25]

El hecho de que estamos en el objeto determina el cómo *(Wie)* se accede a él. El método filosófico no puede imponer al objeto «vida» su forma de manifestación sin riesgo de deformarla; por el contrario, es el método el que tiene que adaptarse al modo de ser de la vida misma. Esto también explica la necesidad de ela-

23 Heidegger, M., GA 56/57, pág. 59.

24 *Cf.* Kovacs, G., «Philosophy as Primordial Science (*Urwissenschaft*) in the Early Heidegger», *Journal of the British Society for Phenomenology* 21/2 (1990), págs. 121-135.

25 Heidegger, M. y Jaspers, K., *Briefwechsel 1920-1963*, *op. cit.*, pág. 26 [entrecomillado del autor].

borar un nuevo método capaz de sacar al objeto de su encubrimiento inicial. Como veremos más adelante, es tarea de la fenomenología hermenéutica conquistar y aprehender el ámbito originario de la vida. La hermenéutica caracteriza el modo de tratamiento de los fenómenos, en particular el fenómeno de la vida. ¿Y cómo se muestra fenomenológicamente esa vida en su origen? No como una objetualidad que tiene el carácter de cosa, sino como una objetualidad que posee el índole de la significatividad.[26] Esta última remite al modo de ser primario de la vida y al modo como se comprende a sí misma. De ahí que la hermenéutica se defina en 1923 como autointerpretación de la facticidad.

El nuevo sentido de «filosofía»

Y, por último, volviendo a los tres interrogantes planteados al inicio, falta responder a la pregunta: ¿cuál es la esencia de la filosofía? ¿Qué tarea específica le queda reservada? Los primeros cursos en Friburgo empiezan a ocuparse seriamente de esta cuestión en busca de un pensamiento propio y original. De entrada, Heidegger se desmarca de las diferentes acepciones que se da por lo general al término «filosofía». La filosofía no es ni una representación abstracta de los entes ni una aceptación de las obviedades de la vida cotidiana y, ni mucho menos, un saber estrictamente utilitarista y calculador. Tampoco es tarea de la filosofía alcanzar una comprensión última del mundo y de la existencia humana frente a otros saberes particulares. Menos aún, se la puede tener por una ciencia crítica de los valores y de la cultura construida sobre los actos y las normas de la conciencia. El planteamiento de Heidegger esboza una alternativa diferente: mostrar la radical incompatibilidad entre filosofía y cualquier tipo de cosmovisión.[27] De este modo, la filosofía pierde los ancestrales

26 *Cf.* Heidegger, M., GA 58, pág. 197.
27 *Cf. idem*, GA 56/57, págs. 7-12.

privilegios que la colocaban en la cúspide de la pirámide del saber humano. A tenor de sus discusiones con el neokantismo y la fenomenología, la filosofía es una forma primordial de saber, una «ciencia originaria» que insta a repensar la esencia misma de la vida.

Ahora bien, ¿qué puede aportar la idea de una filosofía como ciencia originaria a la filosofía misma? En primera instancia, mostrar que el pensamiento filosófico es mucho más riguroso y mucho más primario que el conocimiento científico, que es más radical y esencial que la exploración de la naturaleza y de la vida por medio de artificios teóricos. La filosofía no es una ciencia especulativa, sino una preteorética, que pone al descubierto las experiencias de la vida antes de cualquier modificación abstracta. ¿Por qué es una ciencia totalmente diferente de las naturales y espirituales? La respuesta a este interrogante ha de comprenderse desde la búsqueda heideggeriana de un método de análisis que permita acceder al origen de la vida sin deformaciones. La filosofía como ciencia primordial no se guía por el método inductivo de generalización de las ciencias particulares.[28] En estas condiciones, es inútil esclarecer la naturaleza de la filosofía a partir de una simple consideración metodológica. No se trata sólo de definir un método específico. Hay que reconocer una idea muy diferente de conocimiento y verdad. Con la simple constatación del descubrimiento de regularidades no se realiza un progreso efectivo ni en las ciencias humanas ni, por ende, en la filosofía. La adopción de este modelo humano no permite circunscribir la experiencia de un mundo social e histórico. Por consiguiente, la filosofía no tiene por objeto explicar un fenómeno concreto como un caso particular de una regla general. Su finalidad última es la de comprender el fenómeno de la vida humana en su historicidad, singularidad y unicidad. Así, por

28 *Cf. ibid.*, págs. 23-28.

ejemplo, lo que interesaría al conocimiento histórico no sería saber cómo los hombres, los pueblos, los Estados se desarrollan en general, sino, por el contrario, cómo *este* hombre, *este* pueblo, *este* Estado ha llegado a ser lo que es, cómo esto ha podido pasar. Desde esta nueva perspectiva, la ciencia originaria no constituye un campo de conocimiento, pero sí un fenómeno que permite conocer; no transmite un contenido objetivo *(Was-Gehalt)*, pero sí un modo de conocer los objetos *(Wie)*. Con ello nos situamos en un plano transcendental, en una apertura última e irreductible que posibilita el acceso y la comprensión de todos aquellos entes que nos salen al encuentro en el mundo.

¿Cómo es posible esta apertura primaria y ateorética? ¿Por medio de una «teoría de la teoría», como propone Husserl? Indudablemente, no. En opinión de Heidegger, hay que aprender a «ver» cómo vemos poniendo entre paréntesis todo prejuicio de carácter teórico. Esta reducción *(epoché)* es la que nos permite distinguir entre el comportamiento de la vivencia y el conocimiento de los objetos, al mismo tiempo que nos desvela la verdadera esencia de la filosofía: la filosofía es «ciencia originaria» *(Urwissenschaft)*.[29] Ésta no se determina sobre la base de una aproximación especulativa que, siguiendo el modelo de la reducción fenomenológica trazado en *Ideas*, mira de colegir la conciencia pura o transcendental. Según Heidegger, para desligarse de la constricción reflexiva que impone la fenomenología husserliana hay que entregarse al estudio de la vida concreta en su darse inmediato. Esto implica desarrollar un nuevo concepto de filosofía y fenomenología: la filosofía como ciencia originaria de la vida y la fenomenología hermenéutica. La tematización de este nuevo campo de investigación fenomenológico llamado «vida» implica una serie de importantes consecuencias a nivel metodológico que arrancan de la pregunta: ¿cómo es posible aprehender la esfera

29 *Cf. ibid.*, pág. 98.

originariamente preteorética de la vida con el instrumental tendencialmente objetivante de la filosofía actual? Por una parte, se impone una radicalización urgente del «principio de todos los principios» de Husserl y, por otra, se pone en entredicho la supuesta neutralidad valorativa de la reflexión neokantiana.

1.3
El legado neokantiano

Una primera aproximación a los escritos y los cursos que Heidegger redactó e impartió después de su tesis doctoral y el posterior trabajo de habilitación da la sensación de que nos hallamos en un universo filosófico ajeno al clima neokantiano imperante en el mundo académico alemán de las dos primeras décadas del siglo XX. No obstante, un estudio de la obra temprana pone de relieve que Heidegger tenía un conocimiento realmente profundo de la diversidad interna del movimiento neokantiano. Las cuestiones planteadas y las respuestas ofrecidas por el neokantismo le aportan una sistemática visión de conjunto del panorama filosófico de los siglos XIX y XX, además de colocarlo en la palestra de la investigación contemporánea. Un diagnóstico que parece confirmarse tras la publicación de las lecciones de su primera etapa docente en Friburgo.[30]

Las diferencias existentes entre el movimiento neokantiano y Heidegger son evidentes, aunque no pueden pasarse por alto algunas coincidencias. La primera característica común se resume en la sentencia heideggeriana: «La ciencia no piensa».[31] Hay que comprender esta provocativa afirmación de los cursos

30 *Cf.* al respecto Orth, E. W., «Heidegger und der Neukantianismus», *op. cit.*, págs. 421-424.

31 Heidegger, M., *Was heißt Denken?*, Max Niemeyer, Tubinga, ^{4}1984, pág. 4.

de 1951-1952, *Was heißt Denken?* [¿Qué significa pensar?], en el contexto de la jerarquización de las formas del saber apuntada en la introducción a *Ser y tiempo*, en la que programáticamente se establece una diferencia estricta entre el mero conocimiento óntico de las ciencias positivas y el conocimiento ontológico de la filosofía. El motivo de fondo es que la ciencia precisa de una fundamentación que ella misma no puede generar.[32] En lo que nos concierne aquí, merece la pena retener la idea de que «toda ciencia descansa en presuposiciones que nunca se pueden fundamentar científicamente, pero sí mostrar filosóficamente. Todas las ciencias se fundan en la filosofía, y no al revés».[33] En otras palabras, la pregunta por las condiciones de posibilidad de las diversas ciencias y formas de ver el mundo es una ocupación reservada exclusivamente a la filosofía y no a la ciencia. Una convicción también compartida por el neokantismo. Por ejemplo, pensar sobre los límites de la física ya no es una empresa física, sino propiamente filosófica.[34]

En segundo lugar, encontramos una gran similitud en lo que podríamos llamar el *éthos* del preguntar. El significado metódico de la pregunta por las condiciones de posibilidad de lo dado resulta decisivo tanto para Kant como para los neokantianos. En la *Crítica de la razón pura*, se nos recuerda:

32 *Cf.* Heidegger, M., SuZ, págs. 9-10 (SyT, págs. 32-33). Más tarde, en las lecciones del semestre de invierno de 1935-1936, publicadas en castellano bajo el título *La pregunta por la cosa*, encontramos una interesante discusión acerca de la estructura de la apertura del mundo de la ciencia (*cf.* Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding*, *op. cit.*, págs. 1-70). Para un comentario crítico acerca de la aprioridad, normatividad e incomensurabilidad del proyecto de la ciencia consultar las sugestivas páginas de Lafont en *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers* (Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1994, págs. 341-360).

33 Heidegger, M., *Was heißt Denken?*, *op. cit.*, pág. 90.

34 *Cf.*, por ejemplo, Rickert, H., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, *op. cit.*, págs. 5-18.

> Saber qué es lo que hay que preguntar razonablemente constituye ya una notable y necesaria prueba de sagacidad y de penetración. En efecto, cuando la pregunta es en sí misma absurda y requiere contestaciones innecesarias, supone a veces el inconveniente [...] de inducir al oyente incauto a responder de forma igualmente absurda, ofreciendo ambos el espectáculo ridículo, como decían los antiguos, de ordeñar uno al chivo mientras el otro sostiene la criba.[35]

Esta capacidad de abrirse paso de forma interrogativa a lo dado queda retratada a la perfección en la disección de la estructura formal de la pregunta de *Ser y tiempo.* El ser humano se caracteriza fundamentalmente por ser un ente que se interroga por el mundo y que preguntando abre un espacio de sentido. Es esencial a toda pregunta que tenga cierto sentido. «Sentido» quiere decir, sin embargo, «sentido de una orientación». Con la pregunta lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva. Cuestionar es sinónimo de abrir posibilidades, lo que significa que la respuesta no está fijada. La verdadera pregunta requiere esta apertura y, cuando falta, no es en el fondo más que una interrogación aparente que no tiene el sentido real que debe serle inherente. Algo así ocurre con las cuestiones retóricas, en las que no sólo no hay quien pregunte, sino que ni siquiera hay nada realmente preguntado. Esto se hace mucho más claro en los casos en los que hablamos de preguntas sin sentido, tan frecuentes en la vida práctica. No decimos que la interrogación sea falsa. Sencillamente, no se ajusta al marco de referencia de la cuestión. No obstante, la apertura de la misma también tiene sus límites. En ella está contenida una delimitación implicada por el horizonte de la pregunta. El planteamiento de una pregunta presupone la apertura, pero también su limitación:

35 Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, *op. cit.*, B 83.

> Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que busca. [...] Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición. Nos movemos desde siempre en una comprensión del ser.[36]

Esta comprensión es un *factum*. Por tanto, el sentido de la pregunta se determina desde la comunidad que nos une con la tradición, queda delimitado por la comprensión preontológica que en cada caso tenemos del ser.

Y, por último, aparece la cuestión metafísica de «por qué hay algo y no más bien nada». Se trata de una pregunta que no busca tanto una respuesta positiva como establecer las condiciones de posibilidad de todo interrogar y de abrir el horizonte dentro del cual sea posible plantear cualquier cuestión con sentido.[37] En concreto, es Rudolf Lotze quien, en su *Metafísica*, de 1879, habla del «milagro de la realidad», del hecho de que siempre exista algo.[38] Recuérdese, como se señalaba en el capítulo tercero, que las diferentes escuelas neokantianas tratan de explicar la realidad a partir de un fundamento absolutamente válido. En este sentido, tienen en común la genuina exigencia kantiana de considerar la validez del conocimiento sin considerar las condiciones subjetivas en que éste se verifica. La escuela de Baden (Windelband y Rickert) responde a esta exigencia con una teoría de los valores, independientes de los hechos psíquicos que los atestiguan. La escuela de Marburgo (Cohen, Natorp y Cassirer) responde a la misma exigencia reduciendo los procesos subjetivos del conocer a los métodos objetivos que garantizan la validez del conocimiento.

36 Heidegger, M., SuZ, pág. 5 (SyT, pág. 28). *Cf.* también GA 56/57, págs. 66-69, así como Heidegger, M., PIA, págs. 237-238.

37 *Cf. idem*, «Was ist Metaphysik?», *op. cit.*, pág. 114.

38 En varios momentos de sus lecciones de 1919, Heidegger cita elogiosamente la figura de Lotze (*cf.* GA 56/57, págs. 36, 137 y 145).

Asimismo, Heidegger absorbe parte de los análisis de Paul Natorp en torno al fenómeno del «se da algo» *(es gibt etwas)* y de la primacía de la vida fáctica frente a la teoría. Las expresiones impersonales del tipo «se da algo» *(es gibt)*, «es válido» *(es gilt)*, «mundea» *(es weltet)* y «acontece» *(es ereignet sich)*, que encontramos en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, expresan diversas dimensiones de manifestación de la facticidad.[39] La pregunta por el «se» *(es)* que «da algo» *(gibt etwas)* ya contiene formalmente la pregunta por el ser. Para ilustrar esta afirmación cabe distinguir entre lo que Heidegger denomina el «algo originario y premundano» *(vorweltliches Uretwas)*, que se manifiesta en el seno de la vivencia inmediata y el «algo mundano» *(weltliches Etwas)*, derivado de la reflexión teórica. Detrás de estas indicaciones sobre la pregunta por el «algo», que es y que se da, se esconde para Heidegger la pregunta por lo teorético y por lo que se puede vivenciar:

> Todo lo vivenciable en general es un algo posible. [...] Esto es un fenómeno fundamental que puede ser experimentado comprensivamente.[40]

El «algo originario y premundano» es el ámbito propio de la fenomenología. Heidegger lo califica también de «hecho originario» *(Urtatsache)*, «factum originario» *(Urfaktum)*, «algo originario» *(Ur-etwas)*. Los actos formales de teorización, por tanto, presuponen esta dimensión preteorética del mundo de la vida

39 *Cf. ibid.*, págs. 62, 50, 73 y 75, respectivamente.

40 *Ibid.*, pág. 115 [cursiva del autor]. Estas reflexiones sobre el «algo premundano» en cuanto ámbito de apertura originaria se producen inicialmente en el contexto de discusión con Lask (como hemos mostrado en el apartado 3.2.2 del capítulo tercero a propósito de la existencia de un horizonte translógico como fondo de significación que posibilita la aprehensión de las cosas).

que es analizada precisamente por la filosofía entendida como ciencia originaria.

En este punto, resultan muy reveladores los escritos tardíos de Natorp. Sus lecciones de 1922 y 1923, reunidas bajo el título de *Philosophische Systematik* [Sistemática filosófica], atestiguan que las preocupaciones intelectuales de Heidegger no se mueven en un contexto filosóficamente neutro, sino que se integran de lleno en las discusiones de su época. También Natorp formula con gran vehemencia retórica cuál es la pregunta última de toda filosofía y responde: «[...] la vida, el misterio más formidable por el que en general existe algo».[41] Esta tesis viene a decir que el hombre ya siempre vive en el «hay algo», en el ser, y que este ser no se deja aprehender de manera adecuada por el esquema sujeto-objeto. Natorp busca un sustrato primario, ontológicamente previo a ese esquema de conocimiento. La fuente originaria de la experiencia emana del mero «se da algo»:

> [...] en un principio, el yo sin objeto y el objeto sin el yo permanecen desconocidos. Lo perceptible, así como lo percibido remiten originariamente a un puro «se da».[42]

Ni el yo ni la diferenciación sujeto-objeto son capaces de suministrar una explicación satisfactoria del fenómeno de la comprensión originaria del ser. A la pregunta planteada en sentido kantiano de qué media entre lo conocido en el plano objetivo y lo dado en el subjetivo se responde: sólo el proceso mismo del pensamiento. Se rechaza la distinción entre intuición y pensamiento

41 Natorp, P., *Philosophische Systematik*, Felix Meiner, Hamburgo, 1958, pág. 4.

42 *Ibid.*, pág. 30. Para una exposición más detallada de las posiciones del Natorp tardío y del joven Heidegger véase Stolzenberg, J., *Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie beim frühen Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1995, caps. 4 y 5.

porque el pensamiento tendría su principio en algo externo. El pensamiento no es síntesis, sino producción inagotable. Se da como un *factum*. Este planteamiento rebasa los límites del binomio sujeto-objeto para recalar en las riberas de una facticidad bañada por la apertura última y omnipresente del ser.[43]

En las *Vorlesungen über praktische Philosophie* [Lecciones sobre filosofía práctica], Natorp formula sin ambages la pregunta: ¿qué es el ser? He aquí su respuesta:

> Es. *El* ser como tal, y no el ser de la ciencia o de la conciencia. No «hay» nada fuera de este «es» último, que «da» todo lo que puede haber.[44]

El sentido originario del «hay» se solapa con el sentido mismo del «es». La autosuficiencia del sujeto idealista da paso a la unicidad del ser. Éste ya no se ajusta a nuestro modo de pensar; más bien,

43 De hecho, Heidegger cita en sus lecciones de 1919-1920 la recensión de Natorp del libro de Bruno Bauch *Immanuel Kant* (*cf.* GA 58, pág. 225) e incorpora a sus lecciones de 1920 el término «facticidad» para caracterizar el fenómeno de la vida (*cf.*, al respecto, Hogemann, F., «Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), pág. 25). Incluso en el mismo semestre de invierno de 1919-1920 dedica un seminario entero a Natorp con el título «Ejercicios en relación a la *Psicología general* de Natorp» (véase el listado de las actividades académicas de Heidegger ofrecido en el apéndice [apartado 1.2] en www.herdereditorial.com).

44 Citado en Wolzogen, Ch., «"Es gibt": Heideger und Natorps "Praktische Philosophie"», *op. cit.*, pág. 323. En *Ser y tiempo*, Heidegger asocia el giro «se da algo» o «hay algo» *(es gibt)* con el ser, la verdad y el mundo para diferenciarlos del «es» *(ist)* del ente. El ámbito de apertura previa, proporcionado indistintamente por el ser, la verdad y el mundo, actúa como condición de posibilidad de la manifestación de los entes (*cf.* SuZ, págs. 226-230 [SyT, págs. 246-250]). De hecho, podemos afirmar que en el *es gibt* se anuncia la diferencia ontológica. Sobre esta cuestión remitimos al último apartado del presente capítulo.

nosotros somos pensados por él.[45] La postura de Heidegger se mueve entre la crítica y el ensalzamiento, entre la destrucción y la apropiación de la propuesta de Natorp de que hay que encontrar un origen universal y metódico previo a la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo. Esta postura conduce a la idea de una lógica originaria *(Urlogik)*, es decir, una lógica filosófica como la que ya se anunciaba en los primeros escritos académicos y que a partir de los cursos de 1919 va adquiriendo la fisonomía de una ciencia originaria.

Ahora bien, estas analogías no deben impedirnos apreciar las distancias que Heidegger toma frente a la pretensión neokantiana de cientificidad absoluta y su aplicación rigurosa del modelo físico-matemático a cualquier esfera del saber humano. El descubrimiento de la intencionalidad básica de la conciencia lleva a una defensa a ultranza de la vida originaria contra las interpretaciones teoretizantes de ésta. Las mismas preguntas «¿hay algo?» y «¿qué es tal o cual cosa?» ya colocan la vivencia bajo el prisma de una posición teórica.[46] En ésta nos instalamos en el mundo como en una torre desde la que observamos las cosas a distancia, sin formar parte de nosotros, desvinculándolas de nuestra esfera vivencial. Y justo por no ser más que eso, la comprensión que tenemos del mundo se reduce a una captación objetiva de las propiedades, las funciones, las formas de las cosas, sin ningún vínculo con el sustrato vivencial del que emergen. La primacía de la posición teórica impide una aprehensión directa de las vivencias originarias. Con la contraposición permanente entre el sentido original de la vivencia y las descripciones de signo objetivo se intenta evitar que la visión teó-

45 Este «dar», esta entrega a la apertura originaria del ser, la asimila Heidegger sin apenas modificaciones en su posterior tratamiento del concepto de la verdad como desocultamiento. Por otro lado, la cuestión del *es gibt* no queda zanjada en el semestre de posguerra y reaparece de nuevo en *Ser y tiempo* (*cf.* SuZ, págs. 7, 72, 212, 214 y 226-230 [SyT, págs. 30, 100, 233, 235 y 246-249]).

46 *Cf.* Heidegger, M., GA 56/57, pág. 85.

rica se filtre imperceptiblemente en el significado de lo vivido: una transposición que, por desgracia, ha contagiado a la misma fenomenología mediante lo que Heidegger llama «la ilusión fenomenológica».[47] Heidegger insiste en que «ha de reconocerse *el primado de la vida en y para sí*».[48] El rechazo del planteamiento neokantiano y su compromiso con la fenomenología le llevan a afirmar que lo que realmente debe ocupar a la investigación filosófica es «[...] la donación de situaciones concretas de la vida, la situación dentro de la cual se exprime la totalidad de la vida, ya que ésta se halla de lleno presente en cada situación».[49]

2.

La hermenéutica de la facticidad

2.1
Hermenéutica como autointerpretación de la vida fáctica: desmontaje crítico y apropiación de la situación hermenéutica

Heidegger no entiende la hermenéutica como un método de interpretación de textos históricos, literarios y sagrados. Para él, constituye un modo de acceder directamente a la vida del hombre que penetra en sus entramados de significación y articula la comprensión que la vida tiene de sí misma en cada caso. En otras palabras, la hermenéutica ofrece la posibilidad de una interpretación de la facticidad humana, permite comprender el carácter

47 Para un tratamiento de la cuestión de esta ilusión fenomenológica remitimos al apartado 3.2.3 del presente capítulo.

48 Heidegger, M., GA 58, pág. 227 [cursiva del autor].

49 *Ibid.*, pág. 231.

de nuestra vida fáctica, la cual a partir de 1922 recibe el nombre técnico de «Dasein»:[50]

> La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible la existencia propia de cada uno, de rastrear la alienación de la que está afectada. En la hermenéutica se desarrolla para la existencia una posibilidad de llegar a *entender*se.[51]

Heidegger recalca que con el concepto de facticidad se pretenden evitar las nociones de «yo», «persona», «ego», «sujeto» o *«animal rationale»*, ya que cada una de ellas coloca de antemano la facticidad dentro de una determinada región categorial y distorsiona la determinación originaria de la existencia humana en su cui-

50 Sobre las razones para mantener el término alemán *Dasein* sin traducir remitimos a la nota 5 ofrecida en el capítulo primero de la introducción.

51 Heidegger, M., GA 63, pág. 15 [cursiva del autor]. Para una reconstrucción interesante y completa del proceso de elaboración de la hermenéutica de la facticidad durante los primeros años docentes en Friburgo remitimos principalmente a: Fabris, A., «"L'ermeneutica della fatticità" nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», en Volpi, F. (ed.), *Heidegger*, Laterza, Roma, 1997, págs. 57-106; Imdahl, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923), op. cit.*; Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger, op. cit.*. También pueden consultarse: Adrián, J., «Die Funktion einer formal-anzeigenden Hermeneutik. Zu einer hermeneutisch-phänomenologischen Artikulation des faktischen Lebens ausgehend von Heideggers Frühwerk», *Philosophisches Jahrbuch* 113/1 (2006), págs. 99-117; Kisiel, Th., «L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation», en Courtine, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du* Dasein, *op. cit.*, págs. 205-210; Lazzari, R., *Ontologia de la fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger*, Franco Angeli, Milán, 2002; Segura, C., *Hermenéutica de la vida humana. En torno al* Informe Natorp *de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 1999; Xolocotzi, Á., *Der Umgang als Zugang. Der hermeneutisch-phänomenologische Zugang zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers*, Duncker & Humblot, Berlín, 2002.

darse del mundo en general. Al igual que se señaló en el capítulo anterior a propósito de la tarea de la ciencia originaria de la vida desarrollada por Heidegger en 1919, la hermenéutica ofrece la posibilidad de comprender la realidad de la vida, es decir, no es otra cosa que autointerpretación de la facticidad.

Este cambio de perspectiva permite romper con el ideal husserliano de una filosofía como ciencia estricta, exenta de presupuestos, transparente y neutra. El principio de neutralidad valorativa que encabeza la fenomenología de Husserl se asienta en dos presupuestos: la exclusión de toda teoría previa y el criterio de la evidencia fenomenológica.[52] Heidegger asume este último criterio metodológico hasta tal punto que lo vuelve contra su propio maestro. Husserl aplica el modelo de la actitud teorética sin una justificación preliminar, lo que a los ojos de Heidegger ya constituye una decisión previa, por tanto, un prejuicio:

> [...] *ausencia de prejuicios*, si la expresión ha de significar algo, no es otra cosa que la explícita apropiación del *punto de vista*.[53]

El acceso fenomenológico a las vivencias de Husserl se realiza desde el prisma de una representación subjetiva de procesos objetivos que responde al modelo de la actitud teórica. Sin embargo, el análisis heideggeriano de las vivencias del mundo circundante arroja un resultado bien diferente. El sentido original de estas vivencias difiere ostensiblemente del conocimiento teórico que ofrece la reflexión objetivante. La teoría no es la actitud natural del pensamiento, sino que encarna una posición determinada. A partir del descubrimiento del carácter posicional de la teoría, Heidegger establece la distinción entre actitud fenomeno-

52 *Cf.* Husserl, E., LU II/1, pág. 24 (*Inv. lóg. 1*, págs. 227-228) e *idem*, «Philosophie als strenge Wissenschaft», *op. cit.*, págs. 340-341.
53 Heidegger, M., GA 63, pág. 83 [cursiva del autor].

lógica y teorética. La teoría desdobla la vida en el hecho mismo de vivir y en la mirada refleja de ésta.

Se pasa así de la conciencia reflexiva husserliana, que de manera intuitiva tiene ante sí su objeto, a lo que Heidegger denomina la «situación hermenéutica». Ésta precede a la mirada, mejor dicho, está indisolublemente presente en ella y forma parte de ella. Toda interpretación se mueve en el arco de una triple pre-estructura formada por un tener *(Vorhabe)*, ver *(Vorsicht)* y concebir previos *(Vorgriff)* que configura todo proyecto primario de comprensión.[54] Ninguna interpretación es un aprehender sin supuestos de algo dado. La misma hermenéutica, en cuanto fáctica, se mueve esencialmente en la esfera de la comprensión preontológica que la vida humana tiene de su propio ser. En este sentido, la hermenéutica fenomenológica desarrolla las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. La verdadera tarea hermenéutica consiste en lograr un adecuado acceso metodológico a la apertura originaria de la vida. La mirada fenomenológica debe dirigirse directamente a la vida fáctica misma. El acto filosófico que facilita la apropiación de la vida y que, por tanto, hace expresa la vivencia originaria pasa por un determinado tipo de intuición: la intuición hermenéutica. A la filosofía, por tanto, le está reservada la misión de explicitar el sentido del ser de la vida fáctica. Con la apropiación de la situación hermenéutica se gana el horizonte previo en el que ya siempre se mueve la vida.

Ahora bien, de entre los horizontes posibles, ¿cuál es el fenomenológicamente más cercano a la vida humana y que ha de guiar a la hermenéutica de la facticidad? La que aquí está en

54 Para más detalles sobre la estructura de la precomprensión y del círculo hermenéutico véase PIA págs. 237-238. Asimismo, no pueden pasarse por alto algunos interesantísimos pasajes de *Wahrheit und Methode (Verdad y método)* al respecto. La hermenéutica filosófica de Gadamer desarrolla productivamente ideas expuestas por Heidegger en estas tempranas lecciones (véase, por ejemplo, Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode, op. cit.*, págs. 270ss).

juego es una decisión importante porque «[...] todo radica en que el objeto no sea falsificado de antemano en el primer arranque de la explicación hermenéutica».[55] Heidegger escoge la situación en la que ya estamos *de facto:* la actualidad cotidiana, el «hoy» *(das Heute).* La interpretación arranca del modo específico como hoy nos vemos a nosotros mismos, esto es, de la comprensión cotidiana y de término medio determinada por el «uno» *(das Man)*:

> El *uno* tiene algo ciertamente positivo, no es sólo indicativo de un fenómeno de caída, sino que en cuanto tal manifiesta un modo de la existencia fáctica.[56]

Esto significa que la vida se mueve en cierto nivel de interpretación públicamente vertebrado que delimita de manera fluctuante las diferentes maneras de tratar con las cosas y de comportarse con las otras personas que nos salen al encuentro en el mundo de nuestras ocupaciones diarias. La apropiación fenomenológica se dirige a esa esfera pública *(Öffentlichkeit).* Sin embargo, ésta se presenta bajo ópticas diversas: desde la histórica, política y económica hasta la filosófica, psicológica y religiosa. ¿Cuál de ellas es la más adecuada? No hay una respuesta clara a esta cuestión. En el contexto del curso de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad,* se señalan dos direcciones interpretativas: la conciencia histórica y la filosofía de la época; pero podrían haber sido otras como, por ejemplo, las encuestas sociológicas, el nivel de desarrollo de la ciencia o, como en Emil Durkheim, los índices de suicidio. Nada justifica que en ellas accedamos de manera privilegiada a la situación hermenéutica.

En cualquier caso, al reconocer que en la interpretación pública en la que nos movemos existen elementos que pueden des-

55 Heidegger, M., GA 63, pág. 29.
56 *Ibid.*, pág. 17.

figurar, encubrir, enmascarar o desvirtuar nuestra comprensión auténtica de la facticidad, se impone la necesidad metodológica de introducir un momento crítico de desmontaje *(Abbau)* o destrucción *(Destruktion)* de la orientación previa.[57] En las representaciones colectivas, se sedimenta y filtra, consciente e inconscientemente, todo un conjunto de normas, valores, imágenes del mundo y roles sociales constitutivos de la tradición en la que la vida fáctica se ve arrojada antes de tomar cualquier decisión y de emprender la acción que sea. Así, por ejemplo,

> [...] la situación respectiva de una ciencia responde al estado concreto de las cosas. El mostrarse de éstas puede ser fruto de un asentamiento de la *tradición*, hasta tal punto que no pueda reconocerse el nivel de impropiedad que comporta y sea tenido por verdadero. Tomamos un encubrimiento por la cosa misma. [...] Se trata de sacar a la luz la historia de ese encubrimiento y remontar la investigación filosófica hasta las fuentes de la tradición. Hay que desmontar la tradición. Sólo de esta manera resultará posible un planteamiento originario del asunto.[58]

El problema estriba en que la tradición nos transmite en bruto el uso de los conceptos sin una comprensión previa y una apropiación clara de su sentido. Por eso, la primera tarea de toda investigación fenomenológica consiste en reconocer el peso de la tradición y fijar en un ejercicio de autorreflexión los prejuicios operativos en ella. Pero ese desmontaje crítico no significa destrucción o aniquilación de la tradición:

57 Para un análisis más detallado del significado, del alcance y de la necesidad de la destrucción véase Lara, F., *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, *op. cit.*, págs. 93-126.
58 Heidegger, M., GA 63, pág. 75 [cursiva del autor].

> La destrucción no tiene el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica acotarla siempre en sus límites. [...] La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado ni pretende sepultarlo en la nada, sino que su crítica afecta al «hoy» y al modo corriente de tratar con la historia.[59]

Este procedimiento eminentemente metodológico se dirige a una correcta apropiación de la tradición y, por ende, del pasado.

Con todo, se plantea la cuestión de si existen realmente dos horizontes: por una parte, el de la autocomprensión de la vida misma y el de la situación al que se desplaza este saber de sí y, por otra, el horizonte del pasado y del presente. Para Heidegger, la conciencia de sí y la histórica se mueven en un único horizonte móvil. En realidad, el horizonte del presente está en proceso de perpetua formación en la medida en que estamos incesantemente obligados a poner a prueba todos nuestros prejuicios. El horizonte del presente no se forma al margen del pasado. Desde una perspectiva formal, el pasado tan sólo proporciona una indicación, suministra una orientación de sentido que la interpretación debe de seguir. La asunción de nuestra imbricación histórica con el pasado debe ayudarnos a comprender cómo la vida de nuestra época está actuando efectivamente en las formas de la conciencia histórica y de la filosofía, pues el horizonte del presente no se forma al margen del pasado. Una vez conscientes de las cautelas metodológicas que hay que tomar con respecto a la interpretación del fenómeno de la vida, puede ponerse en marcha la hermenéutica de la facticidad en cuestión, a saber, proceder a la explicitación categorial de los modos de ser propios de la vida. Heidegger sentencia:

59 *Idem*, SuZ, págs. 22-23 [cursiva del autor] (SyT, pág. 46).

> El tema de la investigación: es la facticidad, esto es, el Dasein en cuanto interrogado por su carácter de ser.[60]

El sentido del ser implícito en el Dasein es una manera particular de existir por la que el Dasein tiene que ser. Y es tarea de la hermenéutica articular conceptualmente la autocomprensión prefilosófica que el Dasein tiene de su propio ser.

2.2
La indicación formal y la articulación categorial de la vida fáctica

La honda preocupación metodológica que muestra Heidegger en su período de juventud quizá se cuente entre los legados filosóficos más importantes para el pensamiento contemporáneo. El análisis de sus primeras lecciones pone al descubierto su interés por encontrar una solución al difícil problema de cómo acceder de forma adecuada al ámbito de donación inmediata de la existencia histórica del hombre. Justo la tarea fundamental de la hermenéutica de la facticidad consiste en articular categorialmente la comprensión que la vida tiene de sí misma. Los conceptos básicos que utiliza la hermenéutica para explicitar de manera reflexiva la comprensión que la vida tiene de su propio ser y saber cómo se desenvuelve en el mundo reciben en la obra temprana de Heidegger el nombre de «indicadores formales» (el equivalente a los «existenciarios» de *Ser y tiempo*). Con esta nueva formulación terminológica, se busca una alternativa al engorroso término de «categoría», demasiado cargado de resonancias epistemológicas. Todos los escritos de la década de los años veinte echan mano, de una u otra manera, de la expresión «indicación formal» *(formale*

60 *Idem*, GA 63, pág. 29.

Anzeige).[61] Ésta se analiza con cierto detalle en las lecciones del semestre de invierno de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*, y en los cursos de 1921-1922, *Interpretaciones*

61 El tema de la indicación formal ocupa un lugar importante en la literatura crítica. *Cf.*, por ejemplo, Adrián, J., «Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana», *Dianoia* XLIX/52 (2004), págs. 25-46; Buren, J., *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King, op. cit.*, págs. 324-341; Dahlstrom, D., «Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications», *Review of Metaphysics* 47 (1994), págs. 775-797; Dijk, R. J. A., «Grundbegriffe der Metaphsyik. Zur formal-anzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger», *Heidegger Studien* 7 (1991), págs. 89-100; Imdahl, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen, op. cit.*, págs. 142-174; Jiménez, G., «La noción hermenéutica de indicación formal en el Heidegger temprano», *Escritos de filosofía* 39/40 (2001), págs. 187-196; Lara, F., *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923, op. cit.*, págs. 161-204; Oudemans, C. W., *«Heideggers "logische Untersuchungen"»*, *Heidegger Studien* 6 (1990), págs. 85-106; Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger, op. cit.*, págs. 155-187; Streeter, R., «Heidegger's Formal Indication: A Question of Method in *Being and Time*», *Man and World* 30 (1997), págs. 413-440; Xolocotzi, Á., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a* Ser y tiempo, *op. cit.*, págs. 107-124. Por otra parte, autores como Otto Pöggeler e In-Suk Kim han interpretado, a nuestro juicio de una manera errónea, la indicación formal como una etapa intermedia entre la hermenéutica de la facticidad, elaborada en los primeros años en Friburgo, y *Ser y tiempo* (*cf.* Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers* [epílogo a la tercera edición], *op. cit.*, pág. 354 y Kim, I.-S., *Phänomenologie des faktischen Lebens: Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919-1923)*, Lang, Frankfurt del Meno, 1988, pág. 137). Incluso en *Ser y tiempo* parecería que la indicación formal se deja de lado, pero en una carta a Löwith de 1927 Heidegger escribe: «Indicación formal, crítica de la doctrina del a priori, formalización, etcétera, todo esto está para mí, aun cuando no hablo de ello» (Heidegger, M., «Brief an Karl Löwith» [20 de agosto de 1927], *op. cit.*, pág. 37). También en textos posteriores, se vuelve sobre el tema de la indicación formal como, por ejemplo, en las lecciones de 1929-1930. Coriando muestra cómo hay que pensar la indicación formal en el marco del pensar onto-histórico del Heidegger posterior (*cf.* Coriando, P.-L., «Die "formale Anzeige" und das *Ereignis.* Vorbereitende

fenomenológicas sobre Aristóteles.[62] El mismo Heidegger recuerda en una carta dirigida a Karl Löwith en 1924 la importancia de la indicación formal para una comprensión correcta de su proyecto hermenéutico fenomenológico. A propósito de su plan de redactar un trabajo exhaustivo en torno a la publicación de la correspondencia entre Wilhelm Dilthey y el conde Yorck de Wartenburg, escribe:

> Por desgracia, tuve que dejar de lado temas importantes, ante todo la «indicación formal», la cual resulta indispensable para una comprensión final y en la que he trabajado a fondo.[63]

Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten», *Heidegger Studien* 14 [1998], págs. 27-43). Y, por último, no menos problemática nos parece la interpretación de la indicación formal de Kisiel a partir del esquema del semestre de posguerra de 1919 (*cf.* Kisiel, Th., «L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation», *op. cit.*, págs. 205-210), una interpretación fuertemente cuestionada en Kalariparambil, T., *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage, op. cit.*, págs. 93-98.

62 Véanse, respectivamente, Heidegger, M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, en *Phänomenologie des religösen Lebens*, GA 60, *op. cit.*, págs. 11-13 e *idem*, GA 61, págs. 16-41. Asimismo, encontramos alusiones fragmentarias a la cuestión de la indicación formal en la recensión, redactada entre 1919 y 1921, «Anmerkungen zu Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*» (1919-1921), en *Wegmarken*, GA 9, *op. cit.*, págs. 8-11 y 27-33; en el *Informe Natorp*, de 1922 (*cf.* PIA, págs. 237-239 y 247-249); y en las lecciones de 1929-1930 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit,* GA 29/30, *op. cit.*, 1983, § 70.

63 Heidegger, M., «Brief an Karl Löwith» (6 de noviembre de 1924), en Storck, J. W. y Kisiel, Th. (eds.), «Martin Heidegger und die Anfänge der *Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte.* Eine Dokumentation», *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992-1993), pág. 214. Ese trabajo anunciado por Heidegger no se llegó a publicar, pero constituye la base textual del importante tratado de 1924, *El concepto de tiempo*, inédito hasta hace pocos años y que no debe confundirse con la conferencia homónima dictada en el mismo año 1924 ante la Sociedad Teológica de Marburgo (*cf.* Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit*, GA 64, págs. 1-103).

La indicación formal se sitúa básicamente en el ámbito metodológico, es decir, desempeña un papel metódico fundamental en la investigación fenomenológica en cuanto facilita un primer acceso a la realidad primaria de la vida fáctica. Como comenta Heidegger en las lecciones del semestre de invierno de 1921-1922:

> Precisamente, para poder siquiera hacer comprensible la problemática del sentido del ser de esta objetualidad (la vida fáctica) es necesario expresarla en una forma aguda de la indicación formal. A partir de este primer acceso puede rehacerse el camino apropiándoselo poco a poco.[64]

A continuación, se trata de rastrear los antecedentes de la indicación formal a partir del modelo de la comunicación indirecta de Kierkegaard y del análisis fenomenológico de las expresiones ocasionales de Husserl para seguidamente concretar el significado y la función que desempeñan los indicadores formales en la articulación conceptual de la vida humana. Y, por último, el hecho de que la vida pueda desplegarse en categorías supone que interviene algo así como lo que la Sexta Investigación de Husserl llama «intuición categorial». En el apartado final, se intenta mostrar los paralelismos y las diferencias que pueden establecerse entre la intuición categorial y los indicadores formales.

2.2.1
Antecedentes de los indicadores formales: la comunicación indirecta de Kierkegaard y las expresiones ocasionales de Husserl

La aproximación fenomenológica «a las cosas mismas» precisa un lenguaje depurado que evite la tendencia objetivante inherente a

64 *Idem*, GA 61, pág. 172.

la actitud teórica. El joven Heidegger de las lecciones de 1919 ya andaba preocupado por el problema metodológico de cómo elaborar un lenguaje filosófico capaz de articular y plasmar directamente la comprensión prerreflexiva que la vida ya siempre tiene de sí misma. Ese esfuerzo de transparencia tiene que hallar una respuesta a la cuestión de cómo aprehender esa vida en su inmediatez sin caer en la objeción que Natorp ya formuló a propósito de Husserl: el hecho de que toda experiencia, en cuanto expresada en conceptos, se somete a un proceso de homogeinización que disuelve la particularidad de toda experiencia vivida.[65] A nuestro juicio, Heidegger entrevé una primera salida a ese problema en la noción kierkegaardiana de la comunicación indirecta.[66]

La comunicación indirecta de Kierkegaard

La comunicación indirecta ofrece un modelo interesante de aproximación al tema de la existencia humana.[67] Independien-

65 *Idem*, GA 56/57, págs. 110-111. En el apartado 3.3, se ofrecen más detalles de esta objeción.

66 Gadamer, por ejemplo, ya interpretó la indicación formal desde la noción kierkegaardiana del «darse cuenta» (*Aufmerksam machen*) (*cf.* Gadamer, H.-G., *Heideggers Wege*, *op. cit.*, pág. 148); Imdahl, por su parte, alude al «momento formal» de Simmel (*cf.* Imdahl, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, *op. cit.*, págs. 45ss). Y Xolocotzi se centra en los impulsos terminológicos recibidos a partir de Husserl (*cf.* Xolocotzi, Á., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a* Ser y tiempo, *op. cit.*, págs. 117-122). A nuestro juicio, Heidegger encuentra motivaciones en Kierkegaard y desarrolla su concepto de indicación formal en una discusión a fondo con la fenomenología reflexiva de Husserl. Sobre esta discusión volveremos con mucho más detalle en el próximo apartado.

67 Heidegger se nutre en gran medida de la presentación que realiza Jaspers de la filosofía de Kierkegaard en su libro *Psicología de las concepciones del mundo.* Al margen de la cuestión de la comunicación indirecta que aquí nos ocupa, resulta interesante comprobar que en el denso libro de Jaspers se hallan otros temas de la obra kierkegaardiana presentes en el pensamiento del joven Heidegger. Por ejemplo, la idea de que la vida humana se mueve

temente de sus connotaciones teológicas, la concepción que Kierkegaard tiene de la existencia humana se enmarca en el horizonte de discusión con Hegel. En este contexto, la contraposición que se plantea en *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* [Postscriptum acientífico definitivo], de 1846, entre existir y pensar abstractamente, entre el pensamiento subjetivo, acientífico y con miras a la individualidad, por un lado, y el pensamiento objetivo, científico y con afán de sistema, por el otro, resulta esclarecedora en alto grado.[68] Este escrito aborda básicamente el problema de cómo puede establecer el hombre concreto una relación correcta con el mensaje de la doctrina cristiana. A juicio de Kierkegaard, este asunto no recibe respuesta satisfactoria en la lógica especulativa de Hegel, ya que éste concibe el cristianismo como una etapa más del desarrollo del espíritu en su camino hacia la reconciliación absoluta. El pensador abstracto y sistemático no presta atención al fenómeno de la existencia fáctica, al discurrir aquí y ahora de la vida de cada uno, sino que la disuelve en la universalidad atemporal del concepto; en cambio, el pensador subjetivo considera que el devenir temporal forma parte del tejido humano, manifestándose explícitamente en todas

---

en la antinomia de lo universal (Hegel) y lo individual (Kierkegaard), la convicción de que el hombre encarna una unidad paradójica de necesidad y posibilidad (preludio de la condición arrojada de *Ser y tiempo*), el concepto de riesgo implícito en todo acto de realización de la vida, los diferentes grados de manifestación del sí mismo, la noción de existencia (*cf.* Jaspers, K., *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid, 1967, págs. 487-490, 491-500, 507-513 y 533-557, respectivamente). Al respecto resulta en especial interesante el intento heideggeriano de deslindar *Ser y tiempo* de la filosofía de la existencia de Jaspers y Kierkegaard, que encontramos en las lecciones de 1941 (*cf.* Heidegger, M., *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, GA 49, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ²2006, págs. 18-34).

68 *Cf.* Kierkegaard, S., *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, en *Gesammelte Werke* (vol. 7), Eugen Diederichs, Colonia y Düsseldorf, 1962, págs. 205-250.

aquellas ocasiones en las que el individuo se ve obligado a tomar una decisión. Los maestros de la totalidad dan la espalda a los individuos y ofrecen soluciones universales. En cambio, los pensadores de la individualidad concentran sus esfuerzos sobre el hombre concreto, apelan a la vida que hay en él mismo, estimulan la acción recíproca entre las personas. La realidad se caracteriza esencialmente por su indeterminación y su constante movilidad; pero esta indeterminación se entiende en el sentido positivo de que la existencia siempre está abierta a nuevas posibilidades de acción. La existencia no puede encorsetarse en patrones científicos, no debe cosificarse bajo el signo de la identidad.[69] Sus diferentes formas de concreción responden más bien al modelo genuinamente acientífico de la creación artística del poeta y a su capacidad de combinar las fuentes de la imaginación y del sentimiento con el pensamiento.

La filosofía no es capaz de ofrecer soluciones generales. Su función, algo más modesta, se limita a *indicar* al ser humano el camino de la ética, la religión y la existencia.[70] Esa indicación es indirecta, a saber, no responde al canon de objetividad y certeza propio de la ciencia. De ahí la diferencia que Kierkegaard establece entre los siguientes dos modos de comunicación: una directa y objetiva que se concreta en el lenguaje universalista del discurso científico, de los libros de texto, de las enciclopedias y de los sistemas lógicos, con el fin de conquistar la verdad absoluta; otra indirecta y subjetiva mediante la que el individuo, el hombre

69 En esta misma línea de interpretación, se mueve la posterior valoración que hace Heidegger del concepto kierkegaardiano de existencia en las ya citadas lecciones de 1941, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* (*cf.* GA 49, págs. 19-26).

70 *Idem*, GA 61, pág. 61. La misma palabra griega *hermeneia* significa «anunciar», «comunicar», «indicar», «poner sobre la pista de algo», «llamar la atención de alguien», «dirigir la mirada hacia» (*cf.* GA 61, págs. 36, 167 y 185; GA 63, págs. 10 y 18).

concreto como sujeto responsable de sus actos y persona dotada de un destino intransferible, busca algún tipo de explicación al paradójico misterio de la figura humana de Cristo, es decir, la contradicción de que lo universal esté depositado en lo individual. Kierkegaard afirma la inconmensurabilidad insalvable entre la esfera del hombre y la de Dios. Cuanto más alto es el valor de una realidad, más difícil es aprehenderla; la realidad absoluta es, por definición, una incógnita irresoluble para la razón humana, resulta incomunicable, al menos de una forma directa e inmediata. De ahí que en *Einübung im Christentum* [Ejercitación del cristianismo], de 1850, se declare la imposibilidad de toda comunicación directa. Negarla significa lo mismo que exigir la fe.[71] Sólo el salto de la fe sobre el abismo de la razón permite reconocer a Dios. Y dado que esta verdad no puede expresarse directa y objetivamente, Kierkegaard se limita a «llamar la atención sobre», «a tomar nota de» esta situación en un lenguaje personal, acientífico, indirecto, que funciona por medio de seudónimos, epigramas, aporías, anécdotas e ironías.

La comunicación indirecta pretende devolver al lector u oyente a la verdad subjetiva que reposa en su propia situación histórica concreta. Pero ello sólo es posible después de desprenderse de las aparentes certezas de la vida pública y de superar la miopía en la que viven los hombres entregados pasivamente a las creencias transmitidas. Se da aquí un doble movimiento. Un primer elemento destructivo, de rechazo de las objetividades ideales de un saber absoluto. Obviamente, el enemigo intelectual a combatir es Hegel. Su idealismo representa un atentado al núcleo más íntimo de la persona, cuya libertad e individualidad se sacrifican en nombre de la necesidad y universalidad de la idea. Una vez nos hemos quitado de encima la pesada losa del sistema es-

71 Kierkegaard, S., *Einübung im Christentum*, en *Gesammelte Werke* (vol. 26), Eugen Diedrichs, Colonia y Düsseldorf, 1955, págs. 127-129.

peculativo hegeliano, entra en escena un segundo elemento constructivo de aproximación a la vida. En *Einübung im Christentum*, se afirma que el aspecto positivo de la comunicación indirecta consiste en apuntar en la dirección de una concreción de la vida:

> Las diferentes proposiciones indirectas, en el mismo sentido de los milagros, sirven para llamar la atención sobre el que presta atención. Éste topa con la contradicción y decide si creer o no.[72]

La verdad se conquista en un ejercicio de apropiación personal. Siempre se está en camino de la verdad, por lo que nunca se la posee por entero.

La comunicación indirecta crea un estado de intranquilidad que hace problemáticas las cosas. En ningún caso prescribe cómo hay que vivir, pues sólo afecta a decisiones concretas sobre el destino personal. Pero esta decisión no es duradera, sino que debe repetirse en cada instante «entre lo uno o lo otro». De ahí el valor concedido por Kierkegaard al momento, al *kairós* de la elección –una observación integrada luego en el programa filosófico de *Ser y tiempo* sin apenas modificaciones. En definitiva, «comunicación indirecta» no es sinónimo de «máscara» o «silencio». Esto sería una técnica empleada exclusivamente por los hombres que se creen superiores. «Comunicación indirecta» significa que en la búsqueda de claridad y de fórmulas capaces de explicar las paradojas de la vida humana topamos con los límites de nuestra razón y nuestro lenguaje; quiere decir que todo lo que podemos expresar y decir se limita a lo inesencial, a lo inauténtico; pero en aquél y en éste late lo esencial y lo auténtico. A nuestra existencia cotidiana y pública, según la posterior reformulación heideggeriana, subyace una precomprensión del ser que se va haciendo cada vez más explícita en la medida en que avanzamos de la im-

72 *Ibid.*, pág. 130.

propiedad de la caída en el uno al estado de propiedad inherente al querer tomar conciencia de esa situación.

Las expresiones ocasionales de Husserl

La distinción kiergekaardiana entre comunicación directa e indirecta, con sus correspondientes grados de verdad objetiva y subjetiva, es muy similar a la diferencia que Husserl reconoce en la «Investigación Primera» entre expresiones objetivas y expresiones ocasionales.[73] En las ciencias naturales, en la matemática y la lógica, la significación de una expresión como, por ejemplo, «existen sólidos regulares» es objetiva y comprendida «sin necesidad de tener en cuenta la persona que se manifiesta y las circunstancias de su manifestación».[74] El sentido es atemporal y no se ve afectado por cambios de la situación; permanece siempre idéntico en los diferentes actos. En cambio, las expresiones ocasionales del tipo «hay pasteles» sólo resultan significativas para el oyente considerando «las efectivas circunstancias de la manifestación».[75] En este caso, el significado queda vinculado a la situa-

73 A principios de los años veinte, Heidegger dedicó algunos seminarios a la «Investigación Primera» de Husserl, de la que, al parecer, extrajo el término «indicación». Éste es al menos el testimonio de Günther Stern, en aquella época doctorando de Husserl y asistente a las clases de Heidegger (comentado por Buren, J., *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, *op. cit.*, págs. 328 y 406, n. 5).

74 Husserl, E., LU II/ 1 (HU XIX/1), pág. 86 (*Inv. lóg. 1*, pág. 273).

75 *Ibid.*, pág. 87 (*ibid.*, pág. 274). Este riesgo de contingencia y relativización inherente a la indicación es el que Husserl intenta neutralizar por todos los medios en el transcurso de la «Investigación Primera». En ella se acomete un análisis fenomenológico preciso del signo desde su vertiente básicamente ideal como unidad objetiva y evidente de significado que no es susceptible de modificaciones en función de las circunstancias; en palabras de Derrida, se pone a prueba la posibilidad de la repetición de un acto productor. Es en este contexto que cabe situar el antagonismo que Husserl establece entre alusión indicativa *(Hinweis)* y demostración deductiva *(Beweis)*. La demostración remite a un encadenamiento evidente y apodíctico de re-

ción del sujeto hablante y fluctúa en función de la perspectiva del oyente observador, por lo que nunca está completamente presente en la intuición. La cosa misma se escapa, no hay percepción en el sentido clásico de la presencia plena. Sucede así con los pronombres personales, los demostrativos y las locuciones indexicales del tipo «aquí», «arriba», «ayer», «después», etcétera. Son expresiones que, en términos de pragmática del lenguaje, sólo se comprenden a partir del contexto de uso y de emisión. Cuando, por ejemplo, el hablante dice «yo», el oyente sólo sabe lo que el hablante opina mirando a éste y viendo la situación en la que emite esa expresión. La palabra «yo» no puede actuar como la palabra «león», capaz de despertar en sí y por sí misma la representación del león. Únicamente, tiene un sentido indicativo, orientativo, direccional, como diría Heidegger.

En el uso de expresiones ocasionales, entran en juego dos niveles de significación superpuestos: el primero remite a la función general de la palabra misma «yo», a la indicación universalmente operativa pero vacía de contenido (significación indicativa); el segundo nivel remite a la representación singular que da a conocer al yo mentado en su aquí y ahora concretos (significación indicada).[76] De ahí que las expresiones ocasionales sean esencialmente ambiguas. Husserl clarifica las razones de esa ambigüedad en la «Investigación Sexta». Ésta obedece al hecho de que la secuencia de la indicación no es la misma para el oyente y el hablante.

---

gularidades ideales que unen los contenidos de los objetos ideales, mientras que la indicación encadena motivaciones de orden empírico y contingente incrustadas siempre en un *hinc et nunc* concreto (*cf.* Derrida, J., *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-textos, Valencia, 1995, págs. 42ss y 69-73). Resulta obvio que en nombre de la pretensión científica de *Investigaciones lógicas*, obra enemiga de todo historicismo y psicologismo de corte relativista, se apueste abiertamente por el postulado de la idealidad.

76 *Cf.* Husserl, E., LU II/1 (HU XIX/1), págs. 98-100 (*Inv. lóg. 1*, págs. 281-283).

Al decir «aquí», «en» o «ella», el hablante conoce de antemano lo indicado con estas expresiones. No así el oyente: si la cosa no cae dentro de su campo visual o se halla en ausencia de la persona designada, sólo alcanza una comprensión imprecisa y general de la situación del habla. El verdadero objetivo de la expresión no reside en esta representación general, sino en la intención directa hacia el respectivo objeto.[77] A través de ella, se logra dar un sentido pleno y auténtico a la significación. Éste es el uso husserliano de «indicación», que tan notablemente está presente en Heidegger: la significación indicativa vaga sin rumbo, permanece vacía si no es plenificada;[78] como diría Heidegger, la indicación formal carece de sentido si no está referida a una situación concreta.

La serie de impersonales que Heidegger comienza a emplear a partir de 1919, tales como *es gibt* («hay» o «se da»), *es weltet* («mundea»), *es ereignet* («se apropia»), son justamente expresiones ocasionales que operan al estilo de categorías indicativas de una situación. El mismo Husserl ya mostraba esto de la mano del siguiente ejemplo:

> Nadie entenderá la frase «hay pastel» *(«es gibt Kuchen»)* de la misma manera que la proposición matemática «hay cuerpos regulares». En el primer caso no quiere decir que en general existan pasteles, sino que *aquí y ahora hay pastel a la hora del café.* La frase «llueve» *(«es regnet»)* tampoco significa que llueva en general, sino que llueve *ahora y ahí afuera.*[79]

77 *Cf. idem,* LU II/2 (HU XIX/2), págs. 555-556 (*Inv. lóg. 2,* págs. 612-613).

78 Nos hemos permitido sustituir el término «signo», propuesto por García Morente y Gaos para traducir la palabra alemana *Anzeige,* por el de «indicación», con el fin de resaltar aún más la proximidad de Heidegger con el texto de Husserl.

79 Husserl, E., LU II/1 (HU XIX/1), pág. 92 [cursiva del autor] (*Inv. lóg. 1,* págs. 277-278). En la «Investigación Primera», Husserl realiza un aná-

En este sentido, el término cotidiano «indicación» significa «noticia» o «anuncio» de un acontecimiento único que se produce en un *hinc et nunc* determinado, como el nacimiento de una persona, la boda de un pariente, el funeral de un amigo. Los giros heideggerianos de «algo», «facticidad», «caída», «cotidianeidad», «haber-sido», etcétera vienen a ser expresiones ocasionales cuya función indicativa es mantener abierta la comprensión situacional de la existencia humana. En el curso de 1920-1921, Heidegger empieza a mostrar cómo esas expresiones se extraen de la vida fáctica y se transcriben en indicadores formales.

Los indicadores formales también tienen una doble dirección: una negativa y destructiva; otra positiva y constructiva. En el primer caso, existe el riesgo de permanecer estancado en una concepción atemporal y estática de la vida, refugiándonos en un apaciguador sistema filosófico; en el segundo, en cambio, la indicación formal invita a abrirse a diferentes contextos vitales, ofreciendo a la vida diferentes modos de realización.[80] Sin embargo, Heidegger reconoce:

> [...] esta situación no es ni mucho menos la costa salvadora, sino que más bien empuja a saltar al bote en movimiento; y ahora sólo queda asir el cabo de la vela y colocarse a favor del viento.[81]

---

lisis semejante con respecto al doble sentido de «signo»: por una parte, los signos significativos, que expresan un sentido, que mentan algo y que reciben el nombre de «expresiones» y, por otra, los signos que no expresan nada, que sólo señalan algo, que simplemente tienen la función de indicar y que reciben el nombre de «indicadores». La indicación no contiene ningún significado, es decir, no guarda relación alguna con el objeto. La indicación, por tanto, es vacía. Pero como veremos, para Heidegger ese vacío de la indicación no remite al mentar vacío husserliano (que ya es en sí mismo un tipo de juicio significativo que no recibe cumplimiento intuitivo), sino al modo como se realiza la vida en cuanto «estar-en-el-mundo», cuidado, caída, uno, etcétera.

80 *Cf.* Heidegger, M., GA 61, págs. 66-67 [cursiva del autor].

81 *Ibid.*, pág. 37.

Cuando se desea saltar al terreno de la facticidad, uno tiene que saber sortear escollos de este tipo. Los indicadores formales nos proporcionan una brújula para orientarnos en el insondable océano de la existencia humana, pero en ningún caso fijan el rumbo a seguir.

La filosofía huye de sistemas tranquilizadores, soluciones estereotipadas y tradiciones consagradas para zambullirse en la corriente fáctica de la vida. Siempre está en camino, abierta a nuevas preguntas, dispuesta a cambiar el rumbo, en constante proceso de realización. Pretender alcanzar la realidad con el mero utillaje de la intuición o del entendimiento sería como pretender coger el agua del río que fluye con una cesta de mimbre:

> [...] siempre que se comprende la *indicación formal* como una proposición general, inamovible, y que se construyen con ella deducciones dialécticas, se incurre en un malentendido.[82]

Heidegger, a diferencia de Kierkegaard, no lanza sus dardos tanto contra Hegel como contra lo nocivo del esquema sujeto-objeto, que fatalmente acaba por reconducir cualquier tema a la parcela de la teoría del conocimiento. La existencia con su singularidad, su problematicidad y su riesgo infinito no tiene cabida en el cerco del sistema. En las aisladas y fragmentarias alusiones al estatuto de los indicadores formales, lo formal apunta siempre en una dirección, aporta un modo de abordar el sentido sin introducir contenido alguno, sirve de punto de partida, invita a la acción. Ahora bien, ¿qué sentido da Heidegger a lo formal? ¿Hacia dónde remite la indicación?

82 *Idem*, GA 63, pág. 80 [cursiva del autor].

2.2.2
El significado y la función de los indicadores formales

En los cursos de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*, se recuerda que el sentido de la indicación formal se remonta a la diferencia que Husserl establece entre generalización y formalización en las *Investigaciones lógicas* y en *Ideas.*[83] En este último texto, Husserl señala que la generalización se aplica dentro de un determinado campo de experiencia, ascendiendo progresivamente de lo concreto a lo general. Por ejemplo, pasamos de rojo a color y de color a cualidad sensible, de alegría a sentimiento y de sentimiento a vivencia. La generalización se relaciona con un determinado ámbito de cosas y tiene por objeto determinar su contenido a partir de un escalonamiento de generalidades que ordena las cosas en el marco de una determinada ontología regional (como la geometría, la biología, la botánica, la geometría, etcétera). Esas ontologías regionales son el resultado de determinadas generalizaciones ordenadoras. La formalización, en cambio, está libre de la referencia al contenido material y se pliega sobre las estructuras lógicas y formales que ya siempre están presupuestas en el conocimiento. Cuando decimos «La piedra es un objeto», empleamos una categoría formal que no pertenece a la naturaleza de la cosa. Las categorías formales como «objeto», «esencia», «pluralidad», «relación» se aplican directa e independientemente del contenido, del «qué». Lo formal no reside en la cosa, no forma parte de su contenido como, por ejemplo,

83 *Idem*, GA 60, pág. 60. Y Husserl, E., LU II/2 (HU XIX/2), §§ 48, 50, 51, 52 e *idem*, *Ideen I* (HU III/1), § 13 (*Ideas I*, § 13). Cabe recordar que Husserl realiza este análisis en su intento de ofrecer una explicación lógica de los métodos de formalización y generalización ya conocidos en las matemáticas.

la superficie en la piedra o el color en la silla.[84] Las categorías de la formalización, a diferencia de las categorías materiales de la generalización, no contienen ninguna relación con el objeto.

En un pasaje del mencionado curso de 1920-1921, Heidegger se desmarca explícitamente de la pretensión husserliana de una ontología no más que analítica, de una *mathesis universalis* al señalar que la «[...] indicación formal *nada* tiene que ver con lo universal, pues cae fuera del ámbito de lo teorético».[85] Precisamente, todos los indicadores formales que Heidegger va desgranando tanto en su interpretación de los textos agustinianos y de las epístolas paulinas («cuidado», «conciencia», «uno», etcétera) como en la de los escritos aristotélicos (*phrónesis*, *prâxis*, *proaíresis*, etcétera) se caracterizan por este enconado esfuerzo de relativización de la teoría. La indicación formal no comparte el interés de la teoría por ordenar y catalogar los entes. No podemos olvidar que la hermenéutica arranca de una orientación previa de la que forma parte un determinado sentido del ser de la vida fáctica. El Dasein no acontece sin más como un puro estar ahí, como un conjunto de propiedades. Su existencia está condicionada por el *factum* de un tener que ser, un ocuparse de su propio ser. Lo decisivo en el planteamiento existenciario de Heidegger es que los rasgos que constituyen su esencia han de ser realizados, ejecutados, llevados a la práctica. El ser precomprendido en la orientación previa no es una esencia dotada de un «qué» *(Was)*, un contenido material o eidético, sino un «cómo» *(Wie)*, un determinado modo de ser. La autorreferencia de la vida adquiere en Heidegger un sentido activo y no meramente cognoscitivo, tiene que ver más con el hacerse que con el reconocerse. Para decirlo de un modo gráfico: existiendo nos jugamos el tipo. Salirse del círculo no es posible, pues ya estamos comprometidos con noso-

84 *Cf. idem*, *Ideen I* (HU III/1), págs. 32s (*Ideas I*, pág. 39).
85 Heidegger, M., GA 60, pág. 59 [cursiva del autor].

tros mismos. No jugarse el tipo ya es una modalidad de existencia. Heidegger expresa esta inevitable autorreferencia que constituye la existencia con la fórmula «el hombre es un ente al que en su ser le va su ser».

El sentido de una indicación formal no está referido a una entidad objetiva dada cuyo *eîdos* haya de ser captado, sino que significa en sentido literal «seguir una indicación», «tomar una dirección». Su vaciedad formal consiste en que sólo señala hacia dónde:

> Precisamente el contenido, las determinaciones que se dan del objeto no deben convertirse *como tales en tema*, sino que la comprensión que las capta ha de seguir la dirección indicada de sentido.[86]

Así, en el mismo acto en que el hombre realiza su vida está realizando su ser. No hay dos entidades diferentes, la vida y la realización; más bien nos hallamos ante un único acto que se completa en la ejecución del propio vivir. Un indicador formal como el «estar-en-el-mundo» no expresa ninguna propiedad del hombre, no mienta un predicado real como, por ejemplo, su habilidad para manipular objetos; más bien indica el modo como se ejerce esa habilidad, la forma de ejecutarla y realizarla. Heidegger destaca precisamente el carácter ejecutante de la indicación formal. Ésta no se guía por el contenido (el «qué», *das Was*); tan sólo indica el modo de realizarse (el «cómo», *das Wie*), señala el sentido de ejecución *(Vollzugssinn)*.[87]

En las escasas páginas que Heidegger dedica a la cuestión de los indicadores formales en las lecciones del semestre de invierno de 1929-1930, *Los conceptos fundamentales de la metafísica.*

86 *Idem*, GA 61, pág. 32 [cursiva del autor].

87 Sobre el carácter ejecutante de la vida remitimos al análisis heideggeriano del concepto aristotélico de la κίνησις ofrecido en el capítulo cuatro.

Mundo – Finitud – Soledad, se señala que éstos apuntan a un modo de concreción de la existencia individual del hombre sin transmitir contenido alguno.[88] Heidegger nombra como ejemplos de indicación formal los términos «muerte», «resolución», «historia», «existencia». ¿Qué implica, sin embargo, poseer una comprensión formal-indicativa de un concepto como el de «existencia»? Realizar propiamente la existencia es una indicación que cada uno debe comprender e interpretar por sí mismo. Este postulado no es abstracto, ni mucho menos, sino que encierra un sentido eminentemente concreto que apunta en la dirección de la situación fáctica en la que nos encontramos en cada caso. La indeterminación material de los conceptos filosóficos no es tanto un síntoma de insuficiencia como un signo de su verdadero potencial:

> El contenido significativo de estos conceptos [los indicadores formales] no mienta directamente aquello a lo que se refiere, sólo ofrece una indicación, un indicio que exhorta a quien comprende esta indicación a llevar a cabo una transformación de su existencia.[89]

La pretensión originaria de esos conceptos consiste en mostrar al individuo la situación concreta en la que vive, pero sin prescribir valorativamente su contenido. Los indicadores formales son conceptos en el fondo dinámicos. Como recuerda Heidegger:

> [Los indicadores formales] [...] inician metódicamente una actividad hermenéutica que suministra a la filosofía un punto de partida. Los indicadores formales no deben ser comprendidos como nexos normativos, lo indicado no debe ser hipostasiado.[90]

88 *Cf.* Heidegger, M., GA 29/30, pág. 429.
89 *Ibid.*, págs. 429-430.
90 *Idem*, GA 59, pág. 85.

Los conceptos hermenéuticos simplemente nos colocan ante el momento de la decisión, mas la decisión concreta queda en el aire. Los indicadores formales no son esquemas de acción prefijados; más bien diseñan diferentes posibilidades de ser de la vida. Su comprensión es sólo vacía y su función se limita a destacar el sentido de contenido *(Gehaltssinn)*, de referencia *(Bezugssinn)* y de ejecución *(Vollzugssinn)* que, como se ha señalado, sólo puede experimentarse en la ejecución misma de la vida y nunca en el ámbito de lo puramente teorético.

El hecho de comprender una categoría hermenéutica no dice nada acerca de cuál es su intuición correspondiente, porque no remite a objeto alguno. En este punto, Heidegger muestra sus reservas frente al concepto husserliano de evidencia entendida como plenificación intuitiva de una significación vacía por medio de una percepción correspondiente y plenamente adecuada. La extracción de las categorías es un acto hermenéutico entregado al sentido de los fenómenos. Aquí no tiene cabida la noción de un acto intencional neutro en el plano reflexivo. La creencia en la evidencia, la creencia de que las cosas se dan de forma originaria a la mirada del yo es peligrosa en alto grado por cuanto parece dispensar de todo esfuerzo de apropiación.[91] La crítica heideggeriana va dirigida a la creencia de que la evidencia capta el sentido por el mero hecho de que la cosa esté inmediatamente ahí delante. La presencia de la cosa no nos exime de la tarea de la comprensión. Aún menos si tenemos en cuenta la tendencia encubridora de la vida, lo que aumenta considerablemente las posibilidades de una captación en términos teoréticos del objeto. Aquí se plantea la cuestión, nada baladí para la hermenéutica, de si toda autocomprensión de la vida es sinónimo de una comprensión originaria.

Los indicadores formales únicamente remiten a la realización del modo de ser por ella indicado, bien como «estar-en-el-

91 *Cf. idem*, GA 63, pág. 46.

mundo», «uno», «angustia», etcétera. Entonces, ¿cómo se aprehenden? Por medio de un determinado tipo de intuición: la intuición hermenéutica, esto es, la evidencia prerreflexiva que la vida tiene de sí misma, cooriginaria con el despliegue de la existencia. Por eso, Heidegger sostiene:

> [...] las categorías no son algo inventado o una sociedad autónoma de esquemas lógicos, sino que de manera originaria *viven en la vida misma*; en la vida, «formando» vida. Tienen su propio modo de acceso, que en nada es ajeno a la propia vida, como si cayera sobre ella desde fuera, sino que precisamente es el modo señalado en que la vida *viene a sí misma*.[92]

Las categorías de la vida expresan conceptualmente la comprensión que ésta posee de sí misma. El carácter indicativo y formal de la categoría muestra que entender el sentido pasa por la realización de las acciones indicadas:

> Un *«concepto»* no es un esquema, sino una posibilidad de ser.[93]

Precisamente, el significado de la palabra *hermeneuein* recoge ese doble movimiento de comprensión y comportamiento: ambos se ejecutan en el mismo acto. Las categorías hermenéuticas se limitan a expresar un modo de ser de la misma facticidad.

92 *Idem*, GA 61, pág. 88 [cursiva del autor]. Sobre la diferencia entre el carácter reflexivo de la intuición en Husserl y el esencialmente hermenéutico de la intuición en Heidegger volveremos con más detalle justo en el siguiente apartado.

93 *Idem*, GA 63, pág. 16 [cursiva y entrecomillado del autor].

2.2.3
El trasfondo de la intuición categorial

Los indicadores formales, las categorías de la vida fáctica, los conceptos hermenéuticos sirven para expresar la autocomprensión que la vida tiene de sí misma. Pero el hecho mismo de que ésta pueda explicitarse en categorías invita a pensar que en ella se da algo así como lo que Husserl denomina en las *Investigaciones lógicas* «intuición categorial». Las referencias de Heidegger a la «Sexta Investigación», y en concreto a la cuestión del ser que aflora en el descubrimiento de la intuición categorial, son frecuentes y ocupan un lugar destacado en las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo.*[94] Por ello es más que probable que en las categorías de la

94 *Cf. idem*, GA 20. Véanse también el escrito autobiográfico «Mein Weg in die Phänomenologie», *op. cit.*, pág. 86, y el seminario de Zähringen, en Heidegger, M., *Vier Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1977, págs. 116ss. De entre la extensa producción bibliográfica dedicada al tema de la relación Husserl-Heidegger y, en concreto, a la cuestión de la intuición categorial cabe mencionar los trabajos de: Dastur, F., «Heidegger und die "Logischen Untersuchungen"», *Heidegger Studien* 7 (1991); págs. 38-51; Held, K., «Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie», en Gethmann-Siefert, A. y Pöggeler, O. (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 111-139; Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000, págs. 67-100; Richter, E., «Heideggers Kritik am Konzept einer Phänomenologie des Bewußtseins», en Coriando, P.-L. (ed.), *Vom Rätsel des Begriffes. Festschrift für Friedrich-Wilhelm von Herrmann zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlín, 1999, págs. 7-29; Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger, op. cit.*, págs. 173-197; Taminiaux, J., «Heidegger and Husserl's *Logical Investigations*», en Sallis, J. (ed.), *Radical Phenomenology. Essays in Honor of Martin Heidegger*, Atlantic Highlands Humanities Press, Nueva Jersey, 1978, págs. 58-83; Watanabe, J., «Categorial Intuition and the

vida, que justamente expresan su ser, encontremos algún rastro de la intuición categorial.

A propósito de la noción husserliana de la evidencia, comentada en el capítulo cuarto, hablamos de los actos signitivos y de su correspondiente plenificación.[95] Sin embargo, el concepto husserliano de objeto es mucho más rico y amplio; básicamente, cualquier cosa de la que puede predicarse algo es un objeto. En la «Sexta Investigación», Husserl distingue entre dos tipos diferentes de objetos: los reales (perceptivos) y los ideales (categoriales). A fin de cuentas, no sólo es posible pensar en manzanas, coches o el Cañón del Colorado, sino también en nociones ideales como la justicia, la libertad, el número π, el principio de no-contradicción o un estado de cosas del tipo «La hoja de papel que está encima del escritorio es de color blanco». Cuando pensamos categorialmente transcendemos la esfera de los sentidos. En el párrafo 48 de la «Sexta Investigación», Husserl ilustra este movimiento de la siguiente manera: originariamente estamos dirigidos de manera perceptiva a un objeto, digamos la hoja de papel. En este nivel, el objeto nos está dado en todas sus determinaciones generales: su color, forma, tamaño, composición material y demás. A continuación, centramos nuestra atención en una de las propiedades de la hoja, por ejemplo, su color. Finalmente, y éste es el paso en el que entra en juego la articulación categorial, relacionamos los dos pasos anteriores. Tomamos el objeto *como* un todo, la parte *como* parte y relacionamos la parte *como* una parte del todo articulándola en un juicio como «La hoja de papel que está encima del escritorio es de color blanco». Esta articulación predicativa responde a un acto categorial.

Understanding of Being in Husserl and Heidegger», en Sallis, J. (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1993, págs. 109-117.

95 *Cf.* apartado 2.3.1.

Ahora bien, aquí se plantea la siguiente cuestión: ¿cómo dar cumplimiento a los momentos intencionales de las formas categoriales, es decir, cómo se plenifican las intenciones categoriales? Retomemos el ejemplo la proposición «La hoja de papel que está encima de mi escritorio es de color blanco». En ella hallamos que las significaciones «hoja», «escritorio», «papel» y «blanco» pueden ser plenificadas por la correspondiente intuición sensible. Pero ¿qué sucede con las palabras «la», «encima», «de» y «es»? ¿Pueden llegar a ser vistas o percibidas? Evidentemente, no. Uno no puede ver un «es» o un «encima».[96] Por tanto, en la proposición hay un excedente de intenciones que no puede ser cubierto por la simple percepción.[97] Los correlatos objetivos de las formas categoriales, por tanto, no son elementos reales. El «es» de la cópula, pero también todas las palabras que expresan constantes lógicas, como «y», «entonces», «porque», «donde», etcétera, no tienen su equivalente en el contenido intuitivo de la percepción, resulta imposible dar con un correlato objetivo en los actos de percepción.

En otras palabras, hay todo un grupo de objetos, incluidos los ideales como «justicia», «la raíz cuadrada de 625» y «la ley de la gravedad», que uno nunca es capaz de experimentar perceptivamente. Ninguno de estos objetos puede ser olido, oído o visto. Sin embargo, sólo es posible intuir la hoja blanca sobre la base de un acto superior, fundado en la percepción de la hoja blanca y el escritorio, pero que transciende lo inmediatamente percibido y permite establecer la unidad entre las partes percibidas. Aquí reside una de las principales innovaciones de Husserl al ampliar el concepto de intuición: no sólo podemos hablar de una intuición sensible, sino también de una intuición categorial.[98] Formalmente

96 *Cf.* Husserl, E., LU II/2 (HU XIX/2), pág. 658 (*Inv. lóg. 2*, pág. 694).

97 *Cf. ibid.*, pág. 660 (*ibid.*, pág. 695).

98 *Cf. ibid.*, págs. 670-676 (*ibid.*, págs. 702-709).

expresado, la intuición es un acto que nos da el objeto mismo en propia persona y esto, a menudo, es fruto de una compleja actividad intelectual. De esta manera, Husserl amplía el concepto de experiencia heredado del empirismo. No sólo podemos experimentar objetos concretos y particulares, sino también abstractos y universales. Como Husserl puso de manifiesto en un artículo para la *Encyclopedia Britannica*, una de las tareas de la fenomenología consiste precisamente en superar y reemplazar el estrecho concepto empirista de experiencia por uno más amplio y clarificar todas sus diferentes formas (como, por ejemplo, evidencia apodíctica, intuición de estructuras esenciales, etcétera).[99]

Con todo, cabe plantearse la pregunta de cuál es el origen del concepto de ser y, por extensión, el de las restantes categorías. Existe la posibilidad, como sostiene Locke, de colocar el origen en la percepción interna como rendimiento inmanente de la reflexión. Pero si miramos prefenomenológicamente la conciencia –objeta Husserl– sólo topamos con procesos psíquicos y no con las formas categoriales. El ser y, en general, lo categorial es algo objetivo, que tiene su cumplimiento en determinados actos. Cada objeto posee su peculiar modo de darse. Resulta un error grave el tratar unos objetos como si tuvieran el modo de darse de otros: por ejemplo, pretender fundar los actos de la lógica en la percepción de los sentidos. Los actos en que se nos transmiten verdades matemáticas son distintos de aquellos en los que se nos da una mesa, un perro o una persona. Yo entiendo «$a^2 - b^2 = (a + b)(a - b)$» de modo distinto a como veo la mesa. Esta distinción entre actos de intuición sensible y actos de intuición categorial desempeña un papel

99 *Cf.* Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie*, *Husserliana* IX, *op. cit.*, pág. 300. Sobre la cuestión de la extendida acusación de esencialismo a propósito de la intuición de esencias *(Wesensschau)* como uno de los rasgos característicos de la fenomenología de Husserl, remitimos a la excelente monografía de Dan Zahavi *Husserl's Phenomenology* (Stanford University Press, Stanford, 2003, págs. 37-42).

fundamental en la fenomenología husserliana. Cabe recordar que este planteamiento está presente en todas las teorías del conocimiento del pensamiento occidental y se remonta a la diferenciación ya establecida en la Antigüedad entre lo sensible y lo categorial, entre la percepción (*αἴσθησις*) y el entendimiento (*νόησις*). Tradicionalmente, la percepción sensible facilita el acceso primario al mundo y a las cosas mientras que el entendimiento es la facultad que permite aprehender esa percepción. Por tanto, en la intuición sensible «[...] el objeto, que se constituye de modo *simple* en el acto de la percepción, es aprehendido directamente o está presente en persona. Con esto queremos decir que el objeto es un objeto *inmediatamente dado*».[100] En la percepción sensible, la cosa externa aparece de golpe, en una sola dirección y se me presenta en persona *(leibhaftig)*. Este darse en persona es el modo distinguido y originario en el que se dan las cosas mismas. A pesar de los diferentes escorzos perceptivos y de las innumerables propiedades particulares que podamos descubrir en una consideración ulterior de la cosa, ésta aparece en el acto de percepción como una unidad simple.[101] Esto significa que aun cuando en la percepción sensible contemplo el objeto desde cierta perspectiva, veo siempre el mismo objeto como simplemente dado delante de mí. Heidegger, en cambio, se distancia de manera abierta de la idea husserliana de lo dado «en persona», pues esto presupone que las cosas se muestran primariamente como ya presentes *ante* un sujeto que las observa y percibe en lugar de comprenderlas como desplegadas *en* el mundo.

Ahora bien, todo acto simple de percepción puede funcionar como acto primario en el que se fundan otros nuevos y dar pie a objetividades novedosas, pero de tal suerte que remitan a los ac-

100 Husserl, E., LU II/2 (HU XIX/2), pág. 674 [cursiva del autor] (*Inv. lóg. 2*, pág. 705).
101 *Cf. ibid.*, pág. 677 (*ibid.*, pág. 707).

tos fundantes.[102] Justamente, esos actos en los que aparece una objetualidad nueva son los que Husserl designa con el nombre de «intuición categorial». Lo categorial no es algo que flote en el aire, sino que debe ser comprendido a partir de lo sensible. Lo más interesante a retener aquí es que se trata de un acto fundado, que sólo puede mostrar su objetualidad a partir de lo mostrado en otro acto simple. Esto significa que la formación categorial no implica una transformación real del objeto. El objeto mostrado en la percepción no se ve en absoluto afectado por la nueva objetualidad emergente en la intuición categorial. Ésta se funda en la objetualidad simple de la intuición sensible, si bien la abre en una forma nueva. El objeto ya no está ahí sensiblemente y no se da de golpe, sino que es abierto de otra manera. Los nuevos objetos que crean las formas categoriales no lo son en sentido primario, no moldean ni dan forma como lo hace el alfarero. En otro caso, lo dado primitivamente en la percepción sensible sería modificado en su propia objetividad. De ahí que las formas categoriales dejen intactos los objetos primarios.[103] «Ser», «sustancialidad», «pluralidad» y demás formas categoriales no son caracteres arbitrarios que se añadan a un objeto, sino aquello que posibilita la aparición sensible del mismo. A través de la intuición categorial, se produce una síntesis fenoménica, lo que tradicionalmente se caracteriza como el paso de la *αἴσθησις* a la *νόησις*. Husserl se mueve en la misma tradición interpretativa al afirmar que mediante la intuición categorial se abandona la esfera de la sensibilidad y se entra en la del entendimiento. Pero nuevamente, como tendremos ocasión de mostrar más tarde, esa síntesis fenoménica sólo es posible a través de la reflexión. El giro de la mirada del objeto sensible percibido hacia lo categorial está dirigido por la reflexión.

102 *Cf. ibid.*, pág. 675 (*ibid.*, pág. 705).
103 *Cf. ibid.*, págs. 714-715 (*ibid.*, pág. 735).

En la intuición categorial, el objeto aparece en una nueva forma de aprehensión que manifiesta explícitamente su realidad. En sintonía con Husserl, Heidegger estima que la intuición categorial posibilita el aparecer de la objetividad de los objetos y con ella la comprensión explícita de su realidad. El texto de las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, resulta concluyente a este respecto:

> Por el camino de la comprensión de aquello que está presente en la intuición categorial puede aprenderse a ver que la objetividad de un ente no se agota en lo que se determina como realidad [entendida aquí en sentido estricto como el objeto de una percepción sensible]; también se aprende a ver que, en sentido amplio, la objetividad u objetualidad es mucho más rica que la realidad de una cosa, más aún, que la realidad de una cosa en su estructura sólo se comprende desde la plena objetividad del ente simplemente percibido.[104]

La interpretación heideggeriana de la intuición categorial como momento constitutivo de la aprehensión del ente en sí mismo pone de manifiesto sus esfuerzos por evitar el punto de vista transcendental de Husserl. ¿Cómo? Retirando el ser del ámbito subjetivo y ubicándolo en el área objetiva de nuestra comprensión del mundo. Heidegger no ve en las categorías tanto un modo de delimitar las diferentes regiones del ser como proyectos que anticipan y guían nuestra comprensión de los objetos dentro de su respectiva región ontológica; o, lo que es lo mismo, las categorías son ante todo anticipaciones que nos permiten operar en un contexto dado, en un espacio de iluminación, en una apertura previa del ser, posibilitando así una primera comprensión de los fenómenos que se dan en ese ámbito de sentido ya siempre descubierto y a nuestra disposición. En este sentido, puede decirse

104 Heidegger, M., GA 20, pág. 89.

que Heidegger trata de repensar la noción husserliana de intuición categorial en términos de lo que en 1921-1922 llama «relucencia» *(Reluzenz),*[105] es decir, el ámbito que ilumina preteoréticamente la comprensión de la vida, lo que en *Ser y tiempo* se identifica luego con el estado de abierto *(Erschlossenheit)* del Dasein. A partir de este momento, el ser puede convertirse en fenómeno: algo que aparece, que se muestra en una esfera originaria de sentido no modificado por el esquema sujeto-objeto. Para Heidegger, resulta decisivo que ese ámbito categorial quede desvinculado de todo lazo subjetivo, que no obedezca a ningún acto de reflexión interna de la conciencia:

> «Ser», «y»», «es», «esto», «uno», «entonces» no están formados a la medida de la conciencia, sino que son correlatos de determinados actos. [...] Los actos categoriales constituyen una nueva objetividad. *«Constituir»* no significa producir [...] sino *dejar ver el ente en su objetividad*».[106]

Sobre esta base, puede plantearse la cuestión del significado del ser, de lo que es comprendido con la palabra «ser». A juicio de Heidegger, Husserl no pudo dar con el sentido del ser porque lo comprendió como dado a la intuición y no como horizonte de iluminación y desvelamiento de los entes. Con todo, en el «Protocolo de un seminario sobre la conferencia "Tiempo y ser"», se reconoce abiertamente que la intuición categorial abona el terreno para el desarrollo de la pregunta por el sentido del ser, pero también se afirma que Husserl no pudo desarrollar ese sentido porque lo comprende como dado a la intuición y no como horizonte de comprensión de los entes.[107] Lo que realmente cau-

105 *Cf. idem*, GA 61, pág. 131.

106 *Idem*, GA 20, págs. 79 y 97 [cursiva y entrecomillado del autor].

107 *Cf. idem*, *Vier Seminare*, *op. cit.*, pág. 116. Pero, como comenta Held, la clave del planteamiento de Husserl reside en el descubrimiento de

tiva al joven Heidegger es la posibilidad de concebir el «ser» como un fenómeno de la experiencia vivida y susceptible de una explicitación categorial.

El problema de Husserl estriba en que su caracterización del ser queda restringida al campo específico de la teoría. El sentido básico que se le atribuye aquí es el de ser-objeto, ser-cosa, realidad, naturaleza.[108] No es éste el lugar de discutir si Husserl se planteó con la intuición categorial la pregunta por el ser, sino tan sólo mostrar que el acceso a la misma se acomete únicamente desde la reflexión. Con esta última, dicha pregunta se mantiene en el nivel de la conciencia, por lo que el ser sólo puede aparecer como ser conocido reflexivamente. Éste es un planteamiento de todo diferente al de Heidegger y que no encaja con el carácter arreflexivo y preteorético de su fenomenología hermenéutica. Husserl se limita, en opinión de Heidegger, a adoptar la idea tradicional del ser como cosa a la vista, olvidándose de discutir explícitamente la cuestión de su significado. La intención de Heidegger es reconducir el análisis fenomenológico al mundo de la vida originaria. Esta tarea ya la había iniciado Dilthey al extraer la noción husserliana de la objetividad intencional de su contexto lógico y transplantarla a la esfera vital del mundo práctico y cultural. En sintonía con Dilthey, Heidegger amplía las posibilidades de apertura más allá del campo estrictamente teo-

---

que lo categorial posee el carácter de una predonación transubjetiva, que muestra una dimensión transubjetiva de apertura (*cf.* Held, K., «Heidegger und das Prinzip der Phänomemologie», *op. cit.*, pág. 112). Dicho en términos del Heidegger tardío, lo categorial posibilita la aparición de los entes y funda la dimensión de patencia desde la que el ente es cognoscible e inteligible (*cf.* Heidegger, M., *Vier Seminare, op. cit.*, págs. 116s). De ahí que lo categorial cumpla una doble dimensión: en cuanto *ratio essendi* descubre el ente y en cuanto *ratio cognoscendi* permite conocerlo.

108 *Cf.*, por ejemplo, Heidegger, M., GA 56/57, pag. 87; GA 61, págs. 91-92; y GA 20, pág. 83.

rético del *ego* transcendental husserliano para dar entrada a los contextos históricos, sociológicos y cotidianos.

La posición reflexiva de la percepción interna de la conciencia ya no conserva en el joven Heidegger ningún estatuto de privilegio. La comprobación de las categorías sólo puede llevarse a buen puerto partiendo de la evidencia prerreflexiva que la vida tiene de sí misma. El origen de los indicadores formales se encuentra, por tanto, en la comprensión originaria que la vida posee de sus estructuras. Esa comprensión ya no obedece a los dictámenes metodológicos del rigor científico; más bien constituye el movimiento básico de la existencia humana. En este sentido, la filosofía da la espalda a las esencias intemporales. Heidegger considera que su competencia se limita a ofrecer indicaciones formales que apuntan en la dirección de las cosas mismas. Pero éstas, esencialmente fácticas, históricas y temporales, exigen un proceso de reapropiación constante. En definitiva, nos hallamos ante un pensar desde Husserl contra Husserl en nombre de un inicio radical y un retorno a las cosas mismas. Aplicar radicalmente el lema husserliano exige una crítica interna de la fenomenología de la conciencia pura para salvaguardar la prioridad del ser. La emergente ontología de la vida fáctica perfora las estructuras lógicas de la fenomenología a la par que la autodonación del ser acaba imponiéndose sobre la productividad reflexiva de la conciencia. Con ello se pasa de la lógica husserliana de la subjetividad transcendental a la ontología fundamental del «estar-en-el-mundo» del Dasein.

3.

Fenomenología reflexiva *versus* fenomenología hermenéutica

En diferentes momentos de este trabajo, se han resaltado algunas de las diferencias esenciales entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Ahora ha llegado el momento de concretar esas diferencias. Ambos autores comparten la máxima fenomenológica de «a las cosas mismas», pero se diferencian en el modo de acceso y de tratamiento de éstas. Nos hallamos, pues, ante dos conceptos de fenomenología que se diferencian básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl la comprende en clave de un «ver reflexivo»; Heidegger, en cambio, la entiende en términos de una «intuición hermenéutica». Como ha señalado Herrmann en repetidas ocasiones, la fenomenología de Husserl se determina a partir de una actitud eminentemente teorética y reflexiva, mientras que la versión heideggeriana de la fenomenología se caracteriza por su dimensión ateorética y prerreflexiva.[109] Dicho en otras palabras, Husserl se mueve en las coordenadas de una fenomenología reflexiva; Heidegger, en cambio, desarrolla una fenomenología hermenéutica.[110]

109 *Cf.* Herrmann, F.-W., *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1981; Herrmann, F.-W., *Wege und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 15-22; y últimamente, a partir de un pormenorizado análisis de las lecciones del semestre de posguerra de 1919, en Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, *op. cit.*, págs. 11-98.

110 La bibliografía crítica sobre la relación Husserl-Heidegger es realmente extensa. Con respecto a la cuestión que aquí nos ocupa, a saber, la transformación hermenéutica de la fenomenología, remitimos, junto a los

3. *Fenomenología reflexiva* versus *fenomenología hermenéutica*

A continuación, se analiza con algo más de detalle cómo el joven Heidegger va desarrollando durante los años veinte su fenomenología hermenéutica en contraposición con la fenomenología reflexiva de Husserl. Ésta se realiza principalmente en cuatro pasos de desarrollo: el *primero* tiene lugar en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, en las que se acomete una primera

trabajos arriba citados de Herrmann, a los siguientes: Adrián, J., «Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie. Eine kritische Revision Heideggers früher Stellung zu Husserl ausgehend vom Kriegsnotsemester 1919», *Analecta Husserliana* LXXXVIII (2005), págs. 157-173; Biemel, W., «Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit», *Phänomenologische Forschungen* 6/7 (1978), págs. 142-233; Fabris, A., «"L'ermeneutica della fatticità" nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», en Volpi, F. (ed.), *Heidegger*, Laterza, Roma, 1997, págs. 57-106; Figal, G. (ed.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2009; Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. op. cit.*, págs. 258-275; Gander, H.-H., *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger, op. cit.*; Grondin, J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, págs. 119-137; Jamme, Ch., «Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), págs. 72-90; Kalariparambil, T., *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage, op. cit.*, págs. 67-148; Lafont, C., «Hermeneutics», en Dreyfus, H. y Wrathall, M. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford, 2004, págs. 265-284; Merker, B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1988; Pöggeler, O., *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 1994, págs. 227-247; Richter, E., «Heideggers Kritik am Konzept einer Phänomenologie des Bewußtseins», *op. cit.*, págs. 7-29; Riedel, M., «Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl», en Jamme, Ch. y Pöggeler, O. (eds.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 215-233; Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger, op. cit.*; Thurner, R., «Zu den Sachen selbst! Zur Bestimmung der phänomenologischen Grundmaxime bei Husserl und Heidegger», en Schramm, A. (ed.), *Philosophie in Österreich*, Hölder-Picheler-Tempsky, Viena, 1996, págs. 261-271.

crítica de los postulados teoréticos de la fenomenología husserliana al mismo tiempo que se sientan las bases de la hermenéutica fenomenológica a partir del primado de lo preteorético; el *segundo* paso de desarrollo de la fenomenología hermenéutica se produce en las lecciones del semestre de invierno de 1923-1924, *Introducción a la investigación fenomenológica*: por una parte, Heidegger alaba el descubrimiento husserliano de la intencionalidad como constitución fundamental de la conciencia en las *Investigaciones lógicas*, pero, por otra, acusa al Husserl de *Ideas* de distanciarse de la fenomenología al interpretar la subjetividad desde el punto de vista del *ego cogito* cartesiano. Este distanciamiento se consuma en un *tercer* paso en la extensa crítica inmanente a Husserl que encontramos en las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, donde Heidegger se posiciona frente a temas clave de la fenomenología husserliana, como la intencionalidad, la conciencia, el ser y la intuición categorial. El *cuarto* y último paso se completa en *Ser y tiempo* con la elaboración plena del concepto de la fenomenología hermenéutica del Dasein.

3.1
La necesidad de una fenomenología hermenéutica

El interés del joven Heidegger por la fenomenología se remonta, como hemos tenido la oportunidad de ver en el capítulo tercero, a sus primeros artículos de juventud, la tesis doctoral y al escrito de habilitación.[111] También se sabe que fueron razones financieras las que lo llevaron a estudiar en Friburgo bajo los auspicios del neokantiano Heinrich Rickert, en lugar de dirigirse a Gotinga para trabajar al amparo de la tutela académica de Edmund

111 *Cf.* Heidegger, M., «Mein Weg in die Phänomenologie», *op. cit.*, págs. 81-82.

Husserl. Por ello, no es de extrañar que en la etapa de estudiante y doctorando recurra tanto al neokantismo como a la fenomenología en búsqueda de una lógica pura, de una gramática a priori, de una doctrina de las categorías capaz de explicar y ordenar satisfactoriamente «los múltiples modos de realidad que forman el ámbito entero del ser».[112] En la conclusión de su escrito de habilitación sobre Duns Escoto, que también integra los impulsos recibidos del misticismo del maestro Eckhart, del idealismo alemán y de la teología neohegeliana de Carl Braig, Heidegger se sirve de la fenomenología en el marco de una metafísica especulativa y religiosa que tiene por objeto la realidad verdadera del espíritu absoluto de Dios.[113] Durante este período, su apropiación de la fenomenología se mueve en la órbita de lo que el mismo Heidegger calificaría más tarde en *Identidad y diferencia* de «ontoteología», esto es, el acontecimiento del ser como fundamento divino.

Sus primeros escritos académicos se adhieren a la crítica al psicologismo del volumen primero de las *Investigaciones lógicas.* Ahora bien, una vez delimitada con nitidez la diferencia entre los actos psíquicos del pensamiento y la validez del contenido lógico del mismo y, por tanto, una vez salvaguardada la autonomía de la lógica de cualquier impronta relativista, surge el problema de su fundamentación. La solución de Heidegger apunta hacia la existencia de un contexto translógico, de un horizonte protohermenéutico desde el que comprender los mecanismos formales del pensamiento humano. Con ello entra en juego el concepto de una precomprensión del mundo inherente a todo sujeto: hasta que uno no tiene un conocimiento previo del objeto de estudio, resulta imposible poner en marcha cualquier tipo de ciencia.

112 *Idem,* GA 1, pág. 186.
113 *Cf. ibid.,* págs. 409-411.

Con todo, el auténtico giro hermenéutico no se producirá hasta el inicio de los primeros cursos de Friburgo, especialmente en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo.* El motivo recurrente de esos cursos será: ¡regreso a la vida en su originalidad! Una vindicación en plena consonancia con el clima intelectual de la época que, a nivel filosófico, se traduce en una radicalización del principio de todos los principios de Husserl. Esto implica suspender las estrategias filosóficas tradicionales, desconfiar de la autoridad transmitida dogmáticamente y dar preferencia a la descripción fenomenológica frente a la construcción de grandes edificios teóricos. Desde este momento, Heidegger mantendrá repetidamente que la fenomenología no es ni una disciplina ni un método filosófico entre otros muchos, sino que equivale a la más alta posibilidad de la filosofía misma.[114] El lema de su propuesta de renovación podría ser el de «contra la fenomenología en nombre de la fenomenología misma». Todo este esfuerzo por repensar la fenomenología, como veremos enseguida, va encaminado en última instancia a lograr un acceso inmediato y directo a la vida: un esfuerzo que finalmente va a concretarse en la filosofía entendida primero como ciencia originaria de la vida (1919), luego como ontología fenomenológica del Dasein (1922), un poco más tarde como hermenéutica de la facticidad (1923) y, por último, como analítica existenciaria (1925 y 1927). Se trata, en definitiva, de desplegar todas las posibilidades de la fenomenología tomando como punto de partida el anclaje en la vida fáctica.

Sin embargo, antes de delimitar el horizonte temático de esa transformación, conviene tener presentes las siguientes advertencias. En primer lugar, la fenomenología hermenéutica también es

114 Véanse, por ejemplo, *idem*, GA 56/57, pág. 110; GA 58, págs. 139 y 233; GA 61, pág. 187; GA 63, pág. 72; GA 19, pág. 9; GA 20, pág. 184; GA 21, pág. 32; SuZ: pág. 38; y GA 24, págs. 1 y 3.

ontología: hablar de una transformación hermenéutica de la fenomenología implica hablar de una transformación ontológica. La fenomenología de Husserl, confinada a la investigación de los actos constitutivos de la conciencia transcendental, se reorienta en Heidegger hacia la cuestión del ser, por lo que se convierte en ontología fenomenológica. Para Heidegger, la «cosa» que la fenomenología debe permitir ver es el ser. La hermenéutica, al igual que la fenomenología, adquiere una dimensión ontológica que formalmente no tenía: ya no es una disciplina auxiliar de las ciencias humanas que fija las reglas de exégesis de los textos clásicos, sagrados y jurídicos. Ahora encarna una actitud filosófica en la que el ser humano se concibe como un animal interpretativo que actúa en todos los ámbitos de la vida cotidiana. De ahí que el ser humano ya tenga de antemano la posibilidad de interpretar el ser de alguna manera.

En segundo lugar, es preciso distinguir entre el llevar a cabo esa transformación y el ofrecer una explícita evaluación de lo transformado. La transformación hermenéutico-ontológica de la fenomenología husserliana es una cosa; confeccionar una crítica detallada es otra muy distinta. Parece ser que la primera tarea ya se realiza en los años de Friburgo, mientras que la confrontación madurada con la fenomenología de Husserl no toma cuerpo hasta los cursos de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo.*

Y, en tercer lugar, la aproximación a la fenomenología está lejos de ser una asimilación neutra, ya que desde el principio irrumpen elementos discordantes por su afinidad con motivos de las filosofías de la vida. El verdadero interés de Heidegger es repensar la cuestión del ser desde el horizonte de la vida fáctica. Este proyecto de una ontología fenomenológica queda magníficamente retratado en un pasaje de su recensión de la *Psicología de las concepciones del mundo*, de Karl Jaspers (1919-1921):

> En la primera irrupción de la fenomenología y su específica función de reapropiación originaria de los fenómenos de la experiencia y del conocimiento *teóricos*, se conquistó una visión no deformada del sentido de los objetos percibidos en esa misma experiencia teórica. Mas la posibilidad de una comprensión radical y de una apropiación genuina del sentido filosófico de la tendencia fenomenológica depende de que la experiencia entera se vea en su auténtico contexto fáctico de realización desde el «sí mismo» histórico. En último término, la filosofía se las tiene que ver con este «sí mismo». [...] Se trata, en definitiva, de tomar al «sí mismo» concreto como punto de partida de los problemas y de devolverlo al nivel de interpretación fenomenológica que en verdad le corresponde, a saber, al de la experiencia fáctica de la vida como tal.[115]

Por tanto, la ciencia fenomenológica no propone un inventario enciclopédico de todas las manifestaciones de la vida. Ésta ha de comprenderse desde su origen, como se fragua en el terreno de la experiencia preteorética. ¿Qué sucede entonces con la fenomenología? ¿Cuáles son las condiciones que permiten a ésta ejercer su vocación de ciencia originaria de la vida en y para sí? La respuesta general a esta cuestión lleva en el plano metodológico a una transformación hermenéutica de la fenomenología y desemboca en el desarrollo de una ciencia originaria de la vida.

115 *Idem*, «Anmerkungen zu Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*», *op. cit.*, págs. 34-35 [cursiva y entrecomillado del autor].

3.2
Primer paso de desarrollo de la fenomenología hermenéutica

La formulación inicial de la fenomenología hermenéutica que encontramos en las mencionadas lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, se enmarca en el intento de aprehender *temáticamente* la experiencia originaria de la vida preteorética y de responder de forma *metodológica* al esfuerzo por lograr un adecuado acceso a este ámbito de lo preteorético. Tema y método se relacionan íntimamente. La tematización fenomenológica de un nuevo campo de investigación, como el de la vida preteorética, requiere un nuevo método de análisis. El ámbito de lo preteorético no resulta accesible desde la reflexión y la teoría. La necesidad de hallar un método capaz de aprehender las tramas de significado en las que se da primariamente la vida desemboca en el desarrollo de una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica y ateorética como la que encontramos en las primeras lecciones de Friburgo. Las diferentes formulaciones de esta hermenéutica, como la ciencia originaria de la vida (1919), la ontología fenomenológica del Dasein (1922), la hermenéutica de la facticidad (1923) y la analítica existenciaria de *Ser y tiempo* (1927), arrancan de esta experiencia originaria y determinan la metodología de la investigación heideggeriana. Por tanto, se puede decir que el descubrimiento de la dimensión preteorética de la vida en las primeras lecciones de 1919 es el punto arquimédico sobre el que descansa la transformación hermenéutica de la fenomenología y marca el inicio de un camino filosófico que se prolonga durante las lecciones de Friburgo y Marburgo hasta desembocar en *Ser y tiempo*.

3.2.1
La ruptura de la actitud teorética y el descubrimiento de la dimensión preteorética

Las mencionadas lecciones del semestre de posguerra de 1919 esbozan todo un nuevo programa filosófico en el que el joven Heidegger se replantea el objeto de estudio y la metodología a emplear. El primero es la vida fáctica y el segundo, la hermenéutica. Tema y método están íntimamente interrelacionados. El método no se reduce a la mera aplicación de una técnica general, sino que debe tener en cuenta el modo de ser del ente temático. Como reconoce Heidegger ya en las lecciones del semestre de invierno de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, «[...] el método filosófico tiene sus raíces en la vida misma».[116] Así pues, desde el prisma temático, la filosofía se concibe como ciencia originaria de la vida y las vivencias. Y a este nuevo enfoque temático le corresponde un peculiar tratamiento metodológico, a saber, la fenomenología hermenéutica, que, al igual que la vida y la esfera de las vivencias, tiene un carácter en esencia ateorético y preteorético.

La pregunta que inquieta al joven Heidegger en realidad es la de cómo se accede primariamente a la esfera de la vida preteorética ignorada hasta la fecha por la historia de la filosofía. He aquí la tarea de estas primeras lecciones friburguesas: mostrar la posibilidad y la viabilidad de una fenomenología no reflexiva capaz de delimitar y articular sistemáticamente el ámbito de manifestación de la esfera primaria de la vida humana. Ésta permanece en el inicio oculta, distorsionada, desfigurada, desplazada por la incuestionable primacía de la actitud teorética y reflexiva que gobierna la filosofía moderna desde la atalaya del sujeto de

116 Heidegger, M., GA 58, pág. 228.

conocimiento. De ahí que sea necesario romper con el primado de lo teorético en aras de acceder al suelo originario del que brota la vida en su darse inmediato y captar la vida en su carácter preteorético y ateorético. ¿En qué ámbito se mueve, pues, una ciencia filosóficamente originaria? Heidegger se traslada en las lecciones del semestre de posguerra de 1919 al nivel de la relación primariamente práctica que establecemos con el mundo de la vida. La posibilidad de elaborar un nuevo concepto de filosofía emana de esta relación originaria entre vida y mundo. El origen de toda filosofía se remonta al subsuelo todavía no horadado por la reflexión y la determinación categorial del mundo. La filosofía como ciencia originaria de la vida resulta «catastrófica para todas las filosofías anteriores».[117] Pero aquí «catastrófico» se entiende en el sentido griego de *καταστροφή*, de «giro», «vuelta», «cambio». La metafísica aristotélica, la filosofía transcendental de Kant, la ciencia absoluta de Hegel y la fenomenología transcendental de Husserl son el fruto de un largo y arduo proceso de abstracción teórica que culmina en un sistema filosófico lógicamente transparente. El nuevo concepto de filosofía elaborado por Heidegger pretende introducir un cambio de la mirada: ya no se parte del ámbito teorético de la reflexión, sino de la esfera preteorética de la vida.

La actitud teorética se manifiesta de forma más visible en el ámbito de la ciencia y la teoría del conocimiento. Y, como muestra la historia de la filosofía, ocupa siempre un rango de privilegio como fuente última de la verdad. Esta actitud, que de por sí ya entraña un juicio de valor que desdeña otros ámbitos del saber, como el arte, la literatura o la historia, encierra, además, otro peligro todavía mayor: elimina todo rasgo de nuestra experiencia inmediata, preteorética y arreflexiva del mundo, impide el acceso

117 *Idem*, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, *op. cit.*, pág. 12.

libre y directo al ámbito de donación originaria de la vida. De entrada, pues, «hay que romper con el predominio de lo teorético».[118] Esto no significa lanzarse ciegamente a los brazos de la *prâxis* del mundo de los valores y las rutinas de la actitud natural, ya que la misma distinción entre teoría y *prâxis*, entre irracional y racional, se realiza en el marco de la misma actitud teorética que se pretende quebrar.

Nos hallamos –como comenta Heidegger en un tono henchido de *pathos*– en una «encrucijada metódica que decide sobre la vida y la muerte de la filosofía en general»:[119] o bien seguimos el camino trazado por la tradición filosófica y su modo reflexivo de explicar el fenómeno de la vida, o bien abrimos una nueva vía de acceso a la vida que habrá de conducirnos por caminos todavía no surcados por la filosofía y nos permitirá saltar a un mundo diferente. Naturalmente, ese mundo es el de la vida y de las vivencias, de lo ateorético y de lo arreflexivo, en definitiva, el mundo simbólicamente articulado en el que ya siempre se encuentra anclada la vida. No es el mundo entendido a la manera de un receptáculo que contuviera la totalidad de las cosas percibidas. Aquí se trata de un mundo revestido del manto de la significatividad, en que ya no nos encontramos primeramente con objetos, sino en el que tratamos con útiles y nos relacionamos con otras personas. Un mundo al que accedemos de una manera directa a través de cierto grado de familiaridad con él, que nos resulta ya siempre comprensible de un modo u otro. Un mundo, por tanto, que se nos abre de manera hermenéutica y no reflexiva: «[...] en lugar de *conocer* cosas, hay que *comprender mirando* y mirar comprendiendo».[120] No se niega el conocimiento en general, sólo la primacía otorgada infundadamente al conocimiento

118 *Ibid.*, pág. 59.
119 *Ibid.*, pág. 63.
120 *Ibid.*, pág. 65 [cursiva del autor].

de tipo teorético y objetivante. El conocimiento del mundo de la vida se basa en un mirar ateorético, en un comprender no reflexivo. El conocimiento preteorético que adquirimos a partir de nuestro contacto directo con el mundo de la vida se condensa en la comprensión y no tanto en la explicación. Esto no significa que el acceso reflexivo a la esfera de las vivencias sea falso o erróneo. Simplemente, un modo derivado, es un acto de segundo orden que sólo es posible a partir de la comprensión previa, atemática y prerreflexiva del mundo inmediato de la vida y las vivencias.

En definitiva, la fenomenología reflexiva accede a la realidad inmediata a través de la teoría, mientras que la fenomenología hermenéutica establece una clara distinción entre actitud teorética y actitud fenomenológica. Desde este punto de vista, las lecciones del semestre de posguerra de 1919 resultan tremendamente reveladoras en la medida en que anticipan el programa heideggeriano de una hermenéutica de la facticidad y fijan con claridad las principales diferencias entre el concepto de fenomenología de Husserl y Heidegger.

3.2.2 La estructura hermenéutica de la vivencia del mundo circundante

La segunda parte de las lecciones de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, muestra cómo la realización filosófica de una ciencia originaria de la vida está íntimamente relacionada con una transformación hermenéutica de la fenomenología. Heidegger se interroga: ¿cómo experimentamos la vida, cómo aprehendemos la realidad antes de toda consideración científica, observación valorativa o concepción del mundo? De entrada, se invoca el principio de todos los principios según el cual «[...] *todo* lo que *se manifiesta originariamente en la "intui-*

ción" se ha de tomar simplemente [...] como lo que se da»,[121] para añadir a continuación que la aplicación que hace el propio Husserl de ese principio se limita a la descripción de los diferentes modos de darse las cosas a una conciencia orientada sólo de forma teorética. Heidegger replica que en las vivencias que tenemos en nuestro mundo circundante raras veces nos comportamos siguiendo un patrón teorético. La actitud originaria de la vivencia no es de este tipo. Para ilustrar este cambio de perspectiva se parte del análisis fenomenológico de una vivencia inmediata de nuestro entorno más familiar y cotidiano: la vivencia de «ver una cátedra». Veamos a continuación la densa descripción fenomenológica de esta vivencia:

> Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a su *puesto* de costumbre. Retengan con firmeza esta vivencia del «ver *su* puesto»; o bien, si ustedes quieren, pueden compartir mi propia experiencia: entro en la clase y veo la cátedra. Nos abstenemos de cualquier formulación lingüística de esta experiencia. ¿Qué «veo»? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo algo diferente. ¿Acaso una caja, en concreto, una caja mayor montada sobre una más pequeña? ¡De ninguna manera! Yo veo la cátedra desde la que he de hablar. Ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, y en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura, como suele decirse, no se da ningún nexo de fundamentación. O sea, no es que primero yo viera superficies marrones que se cortan, y que luego se me presentaran como cajas, después como pupitres y finalmente como pupitre académico, de manera que yo pegara en la caja la etiqueta de la cátedra. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio en la dirección de la mirada pura de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe; no la veo aislada, sino que veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Veo un libro

121 *Ibid.*, pág. 109 [cursiva del autor].

> puesto allí, como molestándome inmediatamente (un libro, y no un número de páginas historiadas y salpicadas de manchas negras), veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo. [...] Este objeto que aquí percibimos tiene de alguna manera el significado concreto de «cátedra». [...] En la vivencia de ver la cátedra se me da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto o aquello, sino que, por el contrario, lo significativo es lo primario, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual a través de una captación desnuda de la cosa. Viviendo en un mundo circundante, hay significación para mí siempre y por doquier, todo es mundano, «mundea».[122]

Aquí, la desconcertante expresión «mundea», que tanto cautivara a Gadamer, remite al hecho de que experimentamos la significatividad de la cátedra, su función, su ubicación en el aula, el recuerdo del camino que he de recorrer por los pasillos universitarios hasta sentarme ante la cátedra y delante de los alumnos, etcétera.[123] El «mundear» de la cátedra congrega todo un mundo espacial y temporal. Así, por ejemplo, si en otro momento evocamos la vivencia de la cátedra, advertimos que recordamos toda una situación de la vida, como hacía el protagonista de la novela de Marcel Proust al mojar una magdalena en la taza de té.

122 *Ibid.*, págs. 70-71 y 72-73, respectivamente [cursiva y entrecomillados del autor].

123 La expresión «mundear» *(welten)* podría parecer una invención terminológica del propio Heidegger. Pero no es el caso. Este verbo se encuentra en el diccionario alemán de los hermanos Grimm como derivado del sustantivo «mundo» *(Welt)*. En alto alemán medieval, «mundear» significa «llevar una vida relajada, despreocupada y alegre», incluso «vivir con pompa, boato y ostentación» *(ein flottes Leben führen)* (*cf.* J. y W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Hirzel, Leipzig, 1864-1960, vol. 28, pág. 1562).

Sacamos a relucir la cátedra y con ella se extiende ante nosotros todo un universo de recuerdos, haciéndose patente el mundo vivencial de nuestro pasado desde nuestra situación presente.

El ejemplo de la vivencia del mundo circundante *(Umwelterlebnis)* de la cátedra ilustra el modo originario de darse las cosas. Éstas no se manifiestan primariamente en la región interior de la conciencia según el tradicional esquema sujeto-objeto; antes bien, nos resultan accesibles y comprensibles desde la pertenencia previa del sujeto a un mundo articulado de manera simbólica, es decir, desde el horizonte de precomprensión del mundo inherente al ser humano.[124] La vivencia inmediata del mundo circundante no

124 En griego, *horos* significa «mojón», «límite», «frontera». El término «horizonte» no sólo se utiliza en sentido espacial, óptico y astronómico; también se usa para establecer el límite del conocimiento. Este horizonte es finito, pero puede extenderse indefinidamente. En el marco de la filosofía, resulta significativo el uso husserliano de la expresión *das Horizont* en su análisis de la percepción. No somos capaces de percibir un objeto por entero de una sola vez, pues las diferentes posiciones desde las que lo observamos sólo nos proporcionan distintos escorzos perceptivos. Las percepciones potenciales de todos los aspectos del objeto constituyen su horizonte interno; además, un objeto remite a otro objeto y éste a otros nuevos, lo que constituye su horizonte externo, es decir, el trasfondo en el que se dan los objetos intencionales de la conciencia. Heidegger toma el término *Horizont* de la fenomenología de Husserl, pero lo disocia de la percepción. Para él, un horizonte es habitualmente una posición, un punto panorámico desde el que se pueden «ver» ciertos asuntos, comprender diferentes situaciones, es decir, constituye una prefiguración significativa. El término *Horizont* aparece en diferentes momentos del período de Friburgo (1919-1923) para hablar del «horizonte significativo del mundo». Asimismo, ocupa un lugar central en la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, donde Heidegger muestra que el tiempo es proyectado como el horizonte de la comprensión del ser. Después del viraje *(Kehre)*, desaparece la necesidad de un horizonte de proyección de la existencia del Dasein. Este último se convierte simplemente en el ahí *(Da)* del ser, en su pastor (como expresa gráficamente la «Carta sobre el humanismo»). El sentido del ser ya no se intenta explicar desde la proyección del Dasein, sino que emana del ser mismo en la forma de un destino epocal que abre el claro en el que se encuentra el Dasein. Para más información, véase

arranca de la esfera de objetos colocados ante mí y que percibo, sino del plexo de útiles de los que me cuido y comprendo. No es que primero *veamos* colores, superficies y formas de un objeto para asignarle más tarde un significado; en realidad, de alguna manera ya *comprendemos* las cosas gracias a nuestra familiaridad con el mundo en el que habitualmente vivimos. La cátedra se da inicialmente en un contexto significativo, en una situación hermenéutica determinada como la clase magistral impartida en el aula universitaria de siempre y sólo después se percibe con sus cualidades objetivas como el color, la forma, la ubicación, el peso, etcétera. Efectivamente, si reflexionamos sobre el acto de «ver una cátedra», pasamos de repente a otro orden, que ya no es el del percibir. En el orden de la percepción todavía pensamos según el modelo de sujeto y objeto: existe un yo que percibe un objeto con diferentes propiedades. Heidegger argumenta que al entender la percepción como la experiencia privada de un sujeto aislado se corre el riesgo de un individualismo metodológico que distorsiona por completo la experiencia humana del mundo. Heidegger ofrece una explicación hermenéutica de nuestra experiencia que hace posible comprender a los seres humanos como habitando un mundo simbólicamente estructurado, en el que cada cosa ya se entiende como algo. El sentido de la vivencia de la cátedra se comprende de golpe, antes de descomponerla reflexivamente como un cuerpo denso, de superficie un tanto rugosa, de color gris y colocada encima de la tarima. No, toda esta serie de determinaciones puramente objetivas sólo «[...] es una interpretación mala y errónea, una desviación de la mirada pura de la vivencia».[125]

Asimismo, el de la cátedra no es un significado aislado, no remite a un acto de comprensión cerrado y completo, sino que se

---

Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009, págs. 114-116.

125 Heidegger, M., GA 56/57, pág. 71.

enmarca en un plexo de significados. Pero podría objetarse que el sentido concreto de «cátedra» sólo resulta comprensible a aquellos que están familiarizados con un aula universitaria. Así, por ejemplo, quizá un campesino de la Selva Negra no logre captar el significado completo de la «cátedra». A lo sumo, *verá* el lugar que ocupa el profesor. Pero en ningún caso percibirá un simple cuerpo material; antes bien, en cada caso comprenderá ese algo como algo concreto dentro de su respectivo horizonte de comprensión. Aun cuando viera la cátedra sólo como una caja o una talanquera, el campesino no vería simples cuerpos desnudos, sino un objeto con el significado de caja o talanquera. Es más –señala Heidegger– imaginemos que por la puerta del aula entrara un senegalés que nunca en su vida ha visitado un aula universitaria. Incluso en este caso extremo, el senegalés asignaría a ese algo que nosotros llamamos «cátedra» un significado que, evidentemente, se integraría en su contexto cultural de comprensión. Por ejemplo, podría *ver* la cátedra «como algo relacionado con la magia o como algo que sirve de escudo para protegerse de las flechas del enemigo».[126] Y al igual que el campesino de la Selva Negra, el senegalés no se limitaría a aglutinar una colección de datos sensibles alrededor de un cuerpo determinado. No, de entrada ya lo comprendería de esta o aquella manera. Es más que probable que el *ver* del senegalés no esté familiarizado con el mismo horizonte de comprensión de un estudiante alemán, pero en ningún caso su ver se reduce a un simple acto de percepción. Sus vivencias, como las de un estudiante alemán, también tienen una estructura hermenéutica.

El ejemplo de la cátedra pone de manifiesto que la vida humana vive esencialmente en horizontes de significatividad con independencia de su nacionalidad, localización geográfica, contexto cultural y sistema de creencias. Y en cuanto pertenece a la

126 *Ibid.*

esencia de la vida humana comprenderse en y a partir de estos horizontes, ésta no se relaciona tanto con cosas simplemente percibidas como con otras comprendidas de manera primordial. Por tanto, el mundo circundante no mienta la totalidad de las cosas percibidas, ni siquiera la de las cosas en general. El mundo condensa la totalidad de significaciones desde la que se comprenden las cosas y las personas que comparecen en el trato con el mundo circundante de la vida. La percepción y el conocimiento no sólo significan percepción *de* algo y conocimiento *de* algo, sino percepción y conocimiento *en* un mundo, *en* un horizonte. Este horizonte significativo es anterior a todo acto de percepción y conocimiento, puesto que *ya* todo acto lo presupone y lo pone en juego tácita o expresamente.[127]

Queda claro, pues, que la investigación filosófica de la vida y de las vivencias sólo es posible desde el contexto significativo de la vida misma. En otro ejemplo altamente ilustrativo, extraído

127 Este *ya* resaltado en cursiva remite a una estructura ontológica de hondo calado para el desarrollo del programa filosófico del joven Heidegger: la del «cómo hermenéutico» de la comprensión primaria sobre la cual se funda el «cómo apofántico» de la proposición. Formular una proposición, expresar un juicio, es exponer algo, es decir algo de algo. Pero esa misma operación predicativa es secundaria respecto al estar ya en el mundo propio de la vida humana. El mundo se abre a la experiencia antepredicativa como un mundo en cierto modo significado, situado en una determinada interpretación. La proposición, por tanto, no mantiene ninguna relación originaria con el ente; es más, la proposición sólo es posible sobre la base de un estado de descubierto previo que actúa a modo de condición de posibilidad de todo enunciado. La universalidad de la «estructura del cómo» y la tesis de *Ser y tiempo* de que «[...] toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante» (SuZ, pág. 149 [SyT, pág. 173]) sólo son posibles desde el trasfondo de la transformación hermenéutica de la fenomenología iniciada en los primeros cursos de Friburgo. En el capítulo cuarto, se desarrolla el concepto heideggeriano de verdad como desocultamiento y su confrontación con la noción husserliana de evidencia (*cf.* apartado 2.3).

de las lecciones del semestre de invierno de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger vuelve sobre la idea de que la vida ya siempre está integrada en un mundo de significados:

> Al beber el té, cojo mi taza con la mano; durante la conversación, sostengo la taza delante de mí. No es que yo perciba el dato sensible de cierto color y esta cosa como una taza determinada en plano espacial y temporal. «La taza de la que yo bebo», se plenifica realmente en la significatividad. De hecho, siempre vivo *cautivo de significados*, y cada significado se agrupa alrededor de otros nuevos. [...] Vivo en la facticidad como en un contexto muy particular de significados que se entrecruzan sin cesar.[128]

El análisis de las estructuras de la vida no sigue el procedimiento deductivo del método científico, pues éste extingue de forma progresiva el contexto mundano de la experiencia para atrapar el contenido, el «qué» *(Was)* de un objeto. Sin embargo, la vida fáctica no se ajusta a los parámetros de las teorías epistemológicas. Parafraseando un nuevo ejemplo de Heidegger puedo decir que, cuando veo a un conocido y éste me saluda con la mano, estoy interpretando este gesto primera e inmediatamente como saludo y no como el movimiento de un cuerpo material en un espacio objetivo, que con posterioridad concibo como indicación de un saludo. Es más, si tengo alguna duda, no preguntaré a mi acompañante: «¿Has visto el mismo movimiento de brazos que

128 Heidegger, M., GA 58, págs. 104-105 [cursiva del autor]. Resulta interesante observar el modo en que Heidegger modela ingeniosas soluciones terminológicas en su afán de distanciarse del lenguaje neokantiano. En este caso, contrapone la noción de «estado de cosas» *(Sachverhalt)* propia de la lógica formal a la de «nexo de significatividad» *(Bedeutsamkeitsverhalt)* de la hermenéutica (*cf. ibid.*, pág. 112).

yo?», sino que le diré: «¿Nos ha saludado o no aquel señor?».[129] De nuevo, he aquí toda una descripción fenomenológica enraizada en la estructura hermenéutica de la vida misma y encaminada a mostrar el modo, el «cómo» *(Wie)* de su manifestación fenoménica.[130]

Nuevamente, nos encontramos ante el problema de la donación de ese campo originario. Un problema que la fenomenología no puede eludir si realmente quiere aclarar cómo se comporta la vida consigo misma, con el mundo y con los otros. El origen de la vida no obedece ni a un axioma ni a una entidad mística o mítica inefable porque la «donación más originaria no está jamás dada directamente; al contrario, ha de conquistarse laboriosamente».[131] La vida no es algo compacto, definido y acabado desde el principio; por el contrario, se va realizando en el transcurso de su propio devenir existencial. Tampoco obedece a ninguna autoridad ajena a la vida misma ni se instala en la jerarquía ontológica de un orden transcendente ni responde a religión o cosmovisión alguna. La particularidad fenomenológica fundamental de la vida reside en su autosuficiencia *(Selbstgenügsamkeit)*:

> La vida se dirige y responde a sí misma en su propio lenguaje, de suerte que estructuralmente no puede salir de sí misma.[132]

Podemos establecer, pues, la siguiente ecuación: facticidad = en sí de la vida = autosuficiencia.

Dado que esta ecuación preside todos los análisis de la vida, conviene protegerla de ciertos malentendidos. Uno de los errores

129 *Cf. ibid.*, pág. 105.
130 *Cf. ibid.*, págs. 83-84.
131 *Ibid.*, pág. 27.
132 *Ibid.*, pág. 42.

más frecuentes consiste en identificar la autosuficiencia con una suerte de autosatisfacción o autocomplacencia. Pero «[...] la vida también se basta a sí misma en las imperfecciones y las insuficiencias».[133] Las experiencias de frustración y de insatisfacción son modalidades que, como las del placer y las de la alegría, se integran en la matriz de la autosuficiencia. Según otro de los malentendidos más recurrentes, e inverso al anterior, se acostumbra a asimilar la vida con una especie de facticidad bruta, ciega y sin sentido al estilo del absurdo sartriano. La interpretación heideggeriana de la vida se sitúa en las antípodas de toda idea de absurdidad. En un pasaje que lo distancia de las imposturas irracionalistas, declara con contundencia:

> La vida no es un embrollo caótico de oscuras fluctuaciones, un pesado principio de fuerza, una monstruosidad ilimitada que todo lo devora; *sólo es lo que es por estar dotada de un sentido concreto.*[134]

Si la vida nos aparece en ocasiones incomprensible, no es por una falta de sentido, sino por un exceso de significaciones. Esta autosuficiencia, a su vez, admite diferentes formas de manifestación y significación. Recordemos que Heidegger habla constantemente del carácter mundano de la vida y establece la tesis de que «toda vida vive en un mundo».[135] Esto significa que la vida establece un vínculo de familiaridad inalienable con el mundo, se siente afectada e interpelada por éste.

En definitiva, con el reconocimiento de la referencia al mundo *(Weltbezogenheit)*, de la significatividad *(Bedeutsamkeit)* y de la autosuficiencia *(Selbstgenügsamkeit)* como elementos constitutivos de la vida fáctica se consuma en el joven Heidegger un

133 *Ibid.*, pág. 35.
134 *Ibid.*, pág. 148 [cursiva del autor].
135 *Ibid.*, pág. 36.

cambio radical de perspectiva: se pasa del paradigma de la percepción de la filosofía de la conciencia al de la comprensión de la hermenéutica. Decididamente, nos hallamos ante dos formas de «ver» la cátedra: una desde la actitud teorética de la fenomenología husserliana y otra desde la actitud ateorética de la hermenéutica heideggeriana. Y a estas dos formas de «ver» les corresponden dos formas de acceso fenomenológico: la del método de la reflexión descriptiva de Husserl y la del método de la comprensión hermenéutica de Heidegger.

3.2.3
La vivencia del mundo circundante en la actitud teorética de Husserl y la actitud preteorética de Heidegger

La fenomenología es ante todo una actitud que privilegia la atención a las «cosas mismas». Esto significa que éstas no se nos dan sin más en la actitud natural. Precisamente, la reducción fenomenológica se encarga de suspender la validez de ese comportamiento natural que obstruye la captación libre de los fenómenos. Por tanto, al momento de la intuición de las cosas se suma el momento del distanciamiento crítico con la pretensión de lograr una comprensión del sentido vivido en la inmediatez. Hasta aquí, las posturas de Husserl y Heidegger coinciden. ¿Dónde radica entonces la diferencia entre ambos? Fundamentalmente, en el lugar desde el que se realiza la descripción. La investigación fenomenológica de Husserl opera siempre en un marco reflexivo, a saber, convierte la vivencia en objeto de una mirada teorética, mientras que Heidegger rechaza la idea de que la reflexión pueda satisfacer la exigencia fenomenológica de mantenerse fiel a la donación originaria de las cosas.

La vivencia del mundo circundante en la actitud teorética de Husserl

Husserl ofrece una primera descripción fenomenológica de la vivencia del mundo circundante desde el punto de vista de la actitud natural en *Ideas I*, en concreto, en el parágrafo titulado «El mundo en la actitud natural: yo y mi mundo circundante».[136] La meditación fenomenológica arranca con una primera descripción del mundo inmediato en el que de ordinario la vida humana se relaciona con las demás personas y manipula objetos de diversa índole. Husserl comenta:

> Este mundo está persistentemente para mí «ahí delante», yo mismo soy miembro de él. Pero no está para mí ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como *un mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico*. Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etcétera. En forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la «mesa» con sus «libros», el «vaso», el «florero», el «piano», etcétera. También esos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente a los objetos que «están» «ahí delante» en cuanto tales*, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general. Lo mismo vale, naturalmente, así como para las meras cosas, también para los hombres y animales de mi

136 Husserl, E., *Ideen I* (HU III/1), págs. 57ss (*Ideas I*, págs. XXX). Para una presentación global del pensamiento de Husserl remitimos, entre la cascada de publicaciones existentes, a los excelentes trabajos de: Bernet, R., Kern, I. y Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburgo, 1996; Held, K., «Einleitung», en Husserl, E., *Die phänomenologische Methode: Ausgewählte Texte* I, Reclam, Stuttgart, 1985, págs. 5-51; Sokolowski, R., *Introduction to Phenomenology*, *op. cit.*; Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford, 2003.

> entorno. Son ellos mis amigos o enemigos, mis servidores o jefes, extraños o parientes, etcétera.[137]

Dos rasgos definen el mundo natural: su existencia y su carácter de ámbito de referencia de mis actos espontáneos de conciencia. En lo que se refiere al primero, en la actitud natural el mundo está ahí dado para mí como un conjunto de objetos espacio-temporales, de los que yo mismo y los otros sujetos forman parte. En ese horizonte ilimitado de la realidad mundana es donde percibo todos y cada uno de los objetos particulares. Todo objeto está en el mundo. Esta expresión encierra en sí la posibilidad de descubrimientos ulteriores: yo puedo recordar acontecimientos pasados, dilatar mi percepción actual o planear acciones para el futuro. Acciones todas limitadas en sí, pero que presuponen un horizonte de posibilidades. El mundo natural está ahí como ámbito de referencia. En definitiva, se trata de una caracterización del mundo natural en la misma línea de los análisis heideggerianos de la vivencia del mundo circundante. Pero la posición natural ingenua de la vida diaria no nos permite una aproximación sistemática a las evidencias originarias, pues nos podemos dejar engañar por las impresiones fugaces sobre lo que es la experiencia inmediata y errar sobre aquello de lo que la experiencia inmediata tiene evidencia originaria. Volver a las cosas mismas significa ganar las cosas mediante la eliminación de todas las capas de sentido con que la actitud natural las ha cubierto. En este nivel, la fenomenología se enfrenta básicamente a dos retos: limitar la primacía de la ciencia natural y demostrar el fracaso de la psicología naturalista. Aquí entra en escena el método husserliano de las reducciones.[138]

137 Husserl, E., *Ideen I* (HU III/1), pág. 58 [cursiva y entrecomillado del autor] (*Ideas I,* págs. 64ss).

138 En el apartado 3.2.6 se comenta con más detalle la función metodológica de la reducción husserliana y la postura heideggeriana al respecto.

En cualquier caso, lo importante a tener en cuenta en la descripción husserliana de la vivencia del mundo circundante es que yo soy consciente de mi mundo más cercano, que lo experimento intuitivamente de manera inmediata a través de la experiencia sensible:

> [...] a través de las diferentes formas de percepción sensible (como el ver, tocar, oír, etcétera) se me dan simplemente los cuerpos en alguna distribución espacial.[139]

Las diferentes formas de percepción sensible constituyen el primer modo de acceso al mundo circundante. Este último, que se da en la conciencia, es primariamente un mundo perceptivo, igual que las cosas que en él se presentan son cosas percibidas. También es cierto que éstas no se dan sólo en un mundo de cosas, esto es, que se integran simultáneamente en un determinado universo práctico de valores y utensilios.[140] La silla, al margen de su condición de cosa, puede ser bonita o fea, cómoda o incómoda, cara o barata, útil o inútil. Pero en última instancia, los caracteres valorativos e instrumentales de todo objeto se fundan en las características sensiblemente percibidas de las cosas. Las cosas del mundo circundante son primero conscientes como cuerpos extendidos en el espacio, coloreados de tal o cual manera, elásticos o duros, etcétera. El significado de las cosas (silla, cátedra, tiza, pizarra, etcétera), sus caracteres estéticos e instrumentales se fundan en la percepción sensible.

Ahora bien, la aplicación de este modelo de explicación de las vivencias basado principalmente en la percepción provoca –como comenta más tarde Heidegger en su amplia crítica a Husserl de las lecciones del semestre de verano de 1925– una «ilusión fenomenológica» por la que el acto fenomenológico fun-

139 Husserl, E., *Ideen I* (HU III/1), pág. 57 (*Ideas I*, pág. 64).
140 *Cf. ibid.*, pág. 59 (*ibid.*, pág. 66).

damental de la intuición originaria que muestra la cosa misma queda sometido a un proceso de objetivación que antepone la aprehensión reflexiva de las cosas al trato cotidiano que establecemos con el mundo.[141] A pesar de su atención a lo inmediato y de su estado de alerta ante los prejuicios, la ilusión fenomenológica introduce inadvertidamente en la vida natural la relación objetivante propia del sujeto de conocimiento. La adopción espontánea de la posición teorética es la verdadera responsable de la deformación de la vida inmediata. La denuncia de la ilusión fenomenológica y el rechazo de la reflexión tienen consecuencias decisivas para el acceso metódico a la vida fáctica.

La mirada reflexiva reproduce un comportamiento teorético.[142] La reflexión reconoce todo lo que está implícito en la vivencia, pero no puede revivir la vivencia primitiva. La convierte en objeto. Es más, la pone «en» la conciencia al mismo nivel de la experiencia teórica. La corriente de la conciencia, ora psíquica, como momento del fluir real de la conciencia natural según las *Investigaciones lógicas*, ora pura, como mero correlato del acto reflexivo según las *Ideas*, se erige en la zona en la que queda ubicada la vivencia directa. El problema de la reflexión teorética radica en que coloca la vida inmediata ante la región autónoma de la conciencia. Pero ese modelo óptico de interpretación de la vida prerreflexiva en términos del «estar ahí delante» *(vorhanden sein)* constituye la forma esencial de la objetividad.

La vivencia del mundo circundante en la actitud preteorética de Heidegger

Heidegger se pregunta: ¿en qué terreno se manifiesta la vida con este grado de inmediatez? Su respuesta es: en el ámbito de las vivencias del mundo circundante en el que de entrada nos encon-

141 Heidegger, M., GA 20, págs. 244ss.
142 *Cf. idem*, GA 56/57, pág. 100.

tramos fácticamente. Más que reflexionar sobre la vivencia, hemos de revivirla, es decir, repetirla en su espontaneidad originaria. En su intento por solventar este problema, Heidegger elabora los conceptos de «repetición» e «intuición hermenéutica». La repetición ha de tomar íntegramente todo lo que aparece en el vivir inmediato y muy en particular el modo no-teorético, prerreflexivo de ese aparecer. Una postura, sin embargo, opuesta a la *epoché*. El mecanismo de la *epoché* resulta trivial porque pone entre paréntesis algo que originariamente no se da. ¿Qué significa esto? La misma suspensión de algo ya es fruto de una operación reflexiva que toma las vivencias como cosas dadas en la percepción de la conciencia.[143] Ahora bien, esa repetición sólo tiene sentido si la vida ya se autocomprende de alguna manera en ese nivel primario. En sintonía con Dilthey, Heidegger sostiene que la vida fáctica se interpreta a sí misma, a saber, posee una forma prerreflexiva de comprenderse y revelarse a sí misma. La actitud fenomenológica, que deja aparecer el sentido de lo inmediatamente vivido, se condensa en la intuición hermenéutica. Ésta simpatiza, sintoniza con la vida, recoge el elemento fenomenológico de la donación de la «cosa misma», garantiza la articulación inteligible de lo intuido, aprehende la significatividad primaria de la vida. Los fenómenos de la vida no son visibles como los objetos, inteligibles como las formas, sino que, haciendo uso de una expresión fotográfica, se ven a contraluz; o dicho de otro modo, no se encuadran en el formato de una predeterminada visión del mundo, en el sector de una realidad categorialmente compartimentada. Unas veces, han de reconquistarse del anonimato de la cotidianeidad, otras, han de rescatarse del olvido y de

143 *Cf. idem*, GA 58, pág. 254. En una exposición breve, pero acertadísima, Tugendhat señala que sólo lo puesto objetivamente es susceptible de quedar entre paréntesis (*cf.* Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, *op. cit.*, págs. 262-264).

la ignorancia, pero en cualquier caso sólo pueden ser revelados a través de un proceso más hermenéutico que intuitivo.

La actitud teorética que guía el procedimiento fenomenológico de Husserl sacrifica el carácter inmediato de las vivencias. Husserl mismo era consciente de que la objetivación reflexiva de las vivencias altera de algún modo el sentido originario de las cosas.[144] Pero a pesar de que la reflexión modifica la conciencia directa del objeto, no encuentra otra manera de hacer explícita su propia vida consciente. En cambio, en la actitud hermenéutica que adopta Heidegger, las vivencias como las de la cátedra se comprenden de manera espontánea sin la necesidad de la reflexión y de la mediación de la percepción sensible de un cuerpo material. Para una fenomenología hermenéutica, «lo significativo es lo primario».[145] La experiencia sensible está profundamente enraizada en el contexto significativo de la vivencia. Esto, por supuesto, no implica ignorar la percepción sensible. Ésta se halla incluida en la propia comprensión del significado, forma parte del mismo proceso de comprensión. Simplemente, pierde su carácter primario y fundante en favor de la comprensión inmediata y ateorética de la vida humana. Las cosas, personas y situaciones del mundo cotidiano no aparecen de forma primaria como objetos percibidos, sino como objetos revestidos de un significado concreto.

Heidegger pretende que ese ámbito originario de las vivencias se haga transparente para nosotros. En la llamada actitud teorética, en la actitud objetivante de la ciencia, se diluye la significatividad primaria del mundo circundante. Todo se reduce al esquema de un sujeto desprovisto de su sustrato vivencial y contrapuesto artificialmente a un objeto. Pero, a juicio de Heidegger,

144 *Cf.*, por ejemplo, Husserl, E., *Ideen I* (HU III/1), págs. 165-169 (*Ideas I*, págs. 176-180).

145 Heidegger, M., GA 56/57, pág. 73.

lo que la filosofía moderna y, partiendo de ella, la ciencia moderna establecen como el lugar originario, libre de todo presupuesto y como ámbito de la certeza última, no responde en verdad al principio de la neutralidad valorativa. La situación originaria no comienza así. Heidegger protesta contra la «injustificada absolutización de la teoría, [pues] el aferramiento a lo teorético es un gran obstáculo para percibir el ámbito de la vivencia del mundo circundante».[146]

La actitud teorética, por útil que sea y por más que nos ayude a mejorar nuestra capacidad de entender y explicar el mundo, es expoliadora de la vida:

> Los problemas últimos, empero, permanecen ocultos si se absolutiza la actitud teorética y si su origen no se comprende desde la «vida». El proceso de una creciente objetivación lleva a un proceso de privación de vida. Y uno de los problemas más difíciles de resolver es el del *tránsito de la vivencia del mundo circundante a la primera objetivación*.[147]

La relación entre vivencia inmediata y su objetivación se plasma en este proceso de privación de la vida *(Ent-lebung):* la vivencia se interpreta en clave de autopercepción de un sujeto encarado a objetos. Con ello abandonamos el ámbito inmediato del ser y nos situamos en el nivel de otros objetos que pueden ser determinados analíticamente según sus propiedades, funciones, etcétera. Desde la óptica teorética, la vivencia de la cátedra se describiría de la siguiente manera:

> [...] es marrón; marrón es un color; el color es un verdadero dato sensible; el dato sensible es resultado de procesos psíquicos o fisioló-

146 *Ibid.*, pág. 88.
147 *Ibid.*, pág. 91 [cursiva del autor].

> gicos; los procesos psíquicos son las causas primeras y responden a un determinado número de ondas de éter; los núcleos de éter se disgregan en elementos más simples; entre esos elementos se establecen sencillas correspondencias; *los elementos son algo en general.*[148]

La donación de la vivencia de la cátedra ilustra a la perfección el modo teorético de acceder a la vida y sus vivencias planteado por la fenomenología reflexiva de Husserl y el modo preteorético de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Husserl parte de una conciencia que percibe las cosas para a continuación determinar el contenido objetivo de las vivencias a través de un mecanismo de representación reflexiva que, en última instancia, trae consigo una ruptura con el mundo de la vida; Heidegger, en cambio, arranca de una vida fáctica que comprende los entes que comparecen en su trato cotidiano con el mundo por medio de una repetición comprensiva que debe permitir una verdadera apropiación de las vivencias que nos salen al encuentro en el mundo circundante. Hablando en propiedad, las vivencias del mundo circundante comparecen más que estar dadas. La donación *(Gegebenheit)* no caracteriza adecuadamente el modo en que se vive lo circundante:

> *¿Cómo vivo yo lo circundante?* ¿Me es *«dado»*? No, pues lo circundante dado está ya afectado de teoría, está ya arrancado de mí, el yo histórico, con lo que el «mundear» ya no es algo primario. «Dado» es una silenciosa, aún insignificante, pero auténtica reflexión teorética.[149]

Lo circundante realmente no está *dado* a la vida (o, en el caso de Husserl, dado sensiblemente a la conciencia), sino que *comparece* en su significatividad. Las vivencias del mundo circundante tie-

148 *Ibid.*, pág. 113 [cursiva del autor].
149 *Ibid.*, págs. 88-89 [cursiva y entrecomillado del autor].

nen el carácter de la comparecencia *(Begegnung)*. La donación es una forma teorética diferente del modo de comparecencia que caracteriza al mostrarse ateorético de la significatividad de lo circundante en nuestro trato con el mundo. Nuevamente, nos encontramos con otro elemento en que la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica se distinguen radicalmente.

3.2.4
La vivencia como proceso *versus* la vivencia como apropiación

Una vez realizado el análisis hermenéutico-fenomenológico de la vivencia del mundo circundante, puede pasarse a precisar la estructura de las vivencias. Éstas no obedecen a la lógica de un mecanismo de objetivación; tampoco se trata de una re-presentación de las mismas referida en última instancia al polo subjetivo. En la filosofía de la conciencia de Husserl, las vivencias se manifiestan bajo la forma de lo que Heidegger denomina técnicamente un «pro-ceso» *(Vor-gang)*, en particular un proceso de objetivación teórica. El guión enfatiza este carácter objetivo, este efecto de distanciamiento de las cosas con respecto al yo que las percibe. Pero para Heidegger no se trata de una re-presentación de la vivencia anclada en el polo subjetivo de un yo puro. Ese yo teorético se disuelve en la vivencia inmediata y se transforma en un yo fáctico que sintoniza con el ritmo mismo de la vivencia, que se deja llevar por la corriente significativa de la vida misma.[150] Si extraemos artificialmente las vivencias de esa corriente significativa, negamos su carácter originario y se produce un fenómeno que Heidegger denomina «privación de vida» *(Ent-lebung)*.[151]

150 *Ibid.*, pág. 73.

151 Éste es otro de los términos, como el de *welten*, que Heidegger toma del diccionario de los hermanos Grimm. Esta obra y los diccionarios

El proceso teorético que presenta las cualidades del objeto es un acto derivado que se funda originariamente en la previa apropiación comprensiva de las vivencias o, dicho de otra manera, la vivencia teorética es una modificación de la vivencia preteorética. El ejemplo de la cátedra remite justo a ese nivel de apropiación de la vida que, antes de que el yo reflexione sobre las cosas, ya se encuentra con y en ellas en una especie de simpatía vital *(Lebenssympathie)* que nos hace transparente el mundo que nos rodea.[152] La vivencia ya no se comprende como un proceso objetivo, sino como «algo totalmente nuevo y diferente».[153] Desde la perspectiva de la fenomenología hermenéutica, las vivencias se dan en términos de un «acontecimiento» o una «a-propiación» *(Er-eignis)*. La vida es en su esencia acontecimiento. Para Heidegger, se trata de una vida ateorética que *acontece* y no de una vida que *discurre* de un modo teorético. La apropiación es el modo de acceder de forma arreflexiva y preteorética a la esfera de las vivencias.[154] La vivencia remite originariamente al a-propiarse *(er-eignen)* algo que emerge de la

etimológicos de Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, y de Kittel, *Etymologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, son los principales instrumentos lexicográficos utilizados por Heidegger. El verbo *entleben* ya se utiliza en el siglo XVII en el sentido de «matar», de «robar la vida *(vita privare)*» (*cf.* Grimm, J. y W., *Deutsches Wörterbuch, op, cit.*, vol. 3, pág. 568).

152 *Cf.* Heidegger, M., GA 56/57, pág. 110.

153 *Ibid.*, pág. 75.

154 Aquí *Ereignis* tiene que entenderse en contraposición a *Vorgang*. *Ereignis* se utiliza en un sentido enfático para indicar todo aquello que es vivido y experimentado por la vida y, por tanto, no guarda ninguna relación con el concepto clave de la llamada *Kehre*: el «acontecimiento apropiador» del que se habla especialmente en *Contribuciones a la filosofía* (1936-1938). Un acontecimiento que se caracteriza por el doble movimiento de donación y retracción, de manifestación y ocultamiento del ser. Para un análisis detallado de la función, del significado, de la genealogía y la peculiaridad de la terminología filosófica del joven Heidegger remitimos a nuestro último trabajo (*cf.* Adrián, J., *El lenguaje filosófico de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, *op. cit.*, págs. 15-20).

vida misma, a algo que le es propio *(eigen)*, que por esencia le pertenece en propiedad *(Eigentum)*. El prefijo alemán *er-* denota el nivel originario, primario, inicial del que surge toda vivencia.

Proceso y *apropiación* nos colocan ante dos tipos de actitud fenomenológica: la primera convierte la vivencia en objeto de un acto reflexivo de la conciencia pura; la segunda se sumerge en la corriente significativa de la vivencia, cumpliendo así la exigencia metodológica de ejecutar, consumar la vivencia en toda su vitalidad. Heidegger ilustra las diferencias entre proceso y apropiación, entre yo teorético y yo fáctico, de la mano de la descripción del fenómeno de la salida del sol descrita por Sófocles en *Antígona*. Evidentemente, no se trata de un simple proceso natural que se limite a describir el arco de la circunferencia que el sol describe sobre el horizonte, sino de apropiarse de la emoción que nos embarga al ver la luz áurea del sol y el juego de luces de sus rayos.[155] El fenómeno de la salida del sol no se agota en la simple observación *(Hinsicht)*. En la observación teorético-contemplativa, la vivencia se «pone como cosa» y aparece como «conciencia de donación».[156] La vivencia se pone como cosa cuando ésta se toma en el sentido de una experiencia sensible, cuando nos referimos intencionalmente a ella en clave perceptiva. El mundo aparece en este caso como un mundo poblado por cuerpos percibidos y «dados» a la conciencia. Heidegger prefiere hablar de una «inmersión» *(Hingabe)*, de una absorción atemática y prerreflexiva en la realidad inmediata del mundo significativo de la vivencia. *Hingabe* es un modo esencialmente práctico de acceder a los fenómenos que nos salen al encuentro en nuestro trato con la vida humana, que se diferencia de manera sustancial de la mirada cosificadora propia de la *Hinsicht*.[157]

155 *Cf.* Heidegger, M., GA 56/57, pág. 75.

156 *Cf. ibid.*, pág. 98.

157 *Hinsehen* significa literalmente «mirar hacia o sobre», «fijarse bien», «alargar la vista», «inspeccionar», aunque Heidegger utiliza *hinsehen* más en

Una cosa es estar inmerso en las diferentes actividades del mundo *(Hingabe)* y otra contemplarlas desde la mirada distante y distanciadora de la reflexión *(Hinsicht).* Como se afirma en las lecciones del semestre de 1919:

> La mirada reflexiva convierte una vivencia que inicialmente no era *observada*, que se vivía simplemente de una manera arreflexiva, en una vivencia «observada». La observamos. En la reflexión la tenemos delante de nosotros, estamos dirigidos hacia ella y la convertimos en un objeto sin más, es decir, en la reflexión adoptamos una actitud teorética. Todo comportamiento teorético implica una privación de vida. Esto se pone claramente de manifiesto en el caso de las vivencias, que en la reflexión ya no son vividas, sino observadas. Colocamos las vivencias delante de nosotros, *arrancándolas* del vivir inmediato.[158]

La diferencia entre realización y contemplación, entre *prâxis* y *theoría*, entre hermenéutica y reflexión, que atraviesa toda la obra temprana de Heidegger, quizá se entienda mejor desde la óptica de la dicotomía *Hingabe* e *Hinsicht.* La vida se realiza primariamente

---

el sentido de observar, de contemplar algo en términos básicamente teóricos y abstractos: un modo de «ver» el mundo que se sitúa en las antípodas del modo intuitivo y práctico de abordar las cosas entre las que regularmente nos hallamos inmersos. Heidegger retoma el término filosófico acuñado por Lask de *Hingabe* para expresar este tipo de absorción atemática de la vida en el mundo. Lask utiliza la voz *Hingabe* para describir nuestra experiencia inmediata de las formas de vida (como los valores), en las que ya estamos inmersos. El uso heideggeriano de *Hingabe* refleja, sin duda, la influencia de Lask y de su principio de la determinación material de la forma (*cf.* apartado 3.2.2). Según este principio, el conocimiento de los objetos no descansa tanto en la actividad reflexiva y teorética de un sujeto transcendental como en la existencia de un horizonte de sentido ya siempre comprendido previamente de manera prerreflexiva.

158 Heidegger, M., GA 56/57, pág. 100 [cursiva y entrecomillado del autor].

a través del contacto directo con los entes del mundo circundante, mientras que el conocimiento teórico se adquiere con posterioridad a través de la observación con la intención de comprender el ser de los objetos, de aprehender el *eîdos* de las cosas.

Así pues, topamos con dos modos de acceder a la esfera de las vivencias. Como apunta Heidegger, lo que está en juego es «[...] el problema de la aprehensión metódica de las vivencias en general, es decir: ¿cómo es posible una ciencia de las vivencias como tales?».[159] La pregunta se centra en cómo *(wie)* han de articularse las vivencias, en cómo debe proceder metodológicamente la filosofía. Y aquí topamos nuevamente con dos soluciones diferentes: Husserl, a juicio de Heidegger, opta por la reflexión y la teoría en el marco de su ideal de filosofía como ciencia estricta; Heidegger, en cambio, apuesta por la comprensión y la hermenéutica como métodos de su nuevo concepto de filosofía como ciencia originaria de la vida.

3.2.5
El método de la reflexión descriptiva de Husserl *versus* el método de la comprensión hermenéutica de Heidegger

Una vez analizada la estructura de la vivencia, hay que dirigir la atención a la cuestión metodológicamente decisiva de cómo se aprehenden las vivencias en general, de cómo se accede a la apertura fenomenológica de las vivencias, es decir, hay que plantear la pregunta de «cómo es posible una ciencia de las vivencias como tales».[160] El acceso a la dimensión preteorética de las vivencias precisa un nuevo método y, por consiguiente, un nuevo concepto de fenomenología. Como ha mostrado Herrmann con un gran lujo de detalles, aquí vuelven a hacerse patentes las profundas

159 *Ibid.*, pág. 98.
160 *Ibid.*

diferencias entre el método de la reflexión descriptiva de Husserl y el de la comprensión hermenéutica de Heidegger.[161]

Husserl y el método de la reflexión descriptiva

La reflexión descriptiva es el método empleado tanto en las *Investigaciones lógicas* como en las *Ideas*. En las *Investigaciones lógicas*, la reflexión descriptiva es el método utilizado para acceder a las vivencias psíquicas.[162] En la actitud natural nos movemos en una multiplicidad de actos en la que asumimos con ingenuidad los objetos mentados por estos actos como existentes. En cambio, en la actitud fenomenológica se debe abandonar esa actitud natural y volver de manera reflexiva sobre los actos y las vivencias.[163] Cotidianamente, vivimos en nuestros actos, pero no reflexionamos sobre ellos. Para que se conviertan en objetos intencionales hay que romper con la absorción inmediata en la vida prerreflexiva o prefenomenológica. El tránsito de la actitud prefenomenológica a la fenomenológica se produce por medio de la reflexión. Esta última se coloca fuera de la corriente de las vivencias y convierte éstas en objetos intencionales de la conciencia. De esta manera, la vivencia prerreflexiva puede convertirse en reflexionada. Mediante la reflexión, se produce una modificación de la vivencia: pasamos del acto al objeto intencional. Husserl lo reconoce con claridad en la «Quinta Investigación»:

> La descripción se lleva a cabo sobre la base de una reflexión objetivadora; en ella se enlaza la reflexión sobre el yo con la reflexión sobre la vivencia actual. [...] Esto implica, como es notorio, un cambio descriptivo esencial. Ante todo, el acto primitivo ya no existe me-

161 *Cf.* Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, *op. cit.*, págs. 67-98.

162 *Cf.* Husserl, E., LU II/1 (HU XIX/1), § 3.

163 *Cf. ibid.*, pág. 14 (*ibid.*, pág. 221).

ramente; ya no vivimos en él, sino que atendemos a él y juzgamos sobre él.[164]

Al reflexionar vemos la vivencia como un objeto intencional. Sólo así es vista y dada a la conciencia, si bien este mismo darse acontece en el marco de la actitud teórica.

Pero con la reflexión también se da la posibilidad del conocimiento, pues «[...] sólo por medio de actos de *experiencia* reflexiva sabemos algo de las corrientes de las vivencias y de la necesaria referencia de ellas al yo puro».[165] Únicamente lo que se somete a la modificación reflexiva puede ser cognoscible. Es evidente que tenemos conciencia de las vivencias concretas, pero sólo la reflexión permite un saber explícito de ellas. Por ejemplo, cuando monto en bicicleta, estoy dirigido a la carretera, al tráfico que me rodea, al manillar y a los frenos, pero no veo el acto «montar en bicicleta» como tal. Sólo al bajar de la bicicleta y al dirigir la mirada a la vivencia experimentada mediante otra vivencia, la vivencia reflexiva, aparece el «montar en bicicleta» como acto. Esta aparición del acto como objeto va acompañada de un cambio de actitud: se pasa de la actitud natural a la actitud teórica.

En *Ideas*, encontramos un desarrollo mucho más extenso de la reflexión fenomenológica.[166] Aquí, Husserl adopta el lenguaje cartesiano y afirma que mientras vivimos en el *cogito*, es decir, en la vivencia, no tenemos conscientemente la *cogitatio* misma como objeto intencional. Pero una vivencia puede convertirse en cualquier momento en un objeto intencional por medio de un giro reflexivo. Este mismo giro es un acto, una vivencia que convierte

164 *Ibid.*, pág. 357 (*Inv. lóg. 2*, pág. 498).

165 *Idem*, *Ideen I* (HU III/1), pág. 168 [cursiva del autor] (*Ideas I*, pág. 179).

166 *Cf. ibid.*, especialmente §§ 38 y 45, 77 y 78.

el *cogito* vivido con anterioridad de manera atemática en un objeto intencional. El método fenomenológico, como se repite en varias ocasiones en las *Ideas*, se mueve por completo en actos de la reflexión.[167] Ésta es la manera propia como deben ser tratados los fenómenos. De nuevo, aflora la diferencia entre el vivir en las vivencias y la mirada reflexiva sobre ellas. Ciertamente, cada yo vive en sus vivencias, pero éstas pueden aprehenderse en sus posibilidades ideales con ayuda de la reflexión. En este caso, la vivencia se convierte en «un objeto *para* el yo».[168] Se pasa así de una vivencia de primer grado, atemática y simplemente intuida, a una de segundo grado: la vivencia reflexiva que transforma la inmediata en objeto intencional del yo. Cada reflexión tiene el carácter de una modificación de la conciencia que permite aprehender reflexiva y objetivamente cualquier vivencia atemática. Esta determinación husserliana de la reflexión es la que Heidegger tiene presente en las lecciones de 1919, cuando critica la actitud teorética de la reflexión como responsable de un proceso de objetivación y cosificación de las vivencias inmediatas del mundo circundante.

Heidegger y el método de la comprensión hermenéutica

El análisis del acceso reflexivo a la esfera de las vivencias de la fenomenología husserliana lleva a Heidegger a plantearse la siguiente pregunta:

> ¿Es este método de la descripción reflexiva o de la reflexión descriptiva capaz de analizar la esfera de las vivencias, de abrirla científicamente?.[169]

167 *Ibid.*, págs. 177ss (*ibid.*, págs. 185ss).
168 *Ibid.*, pág. 178 [cursiva del autor] (*ibid.*, pág. 189).
169 Heidegger, M., GA 56/57, pág. 100.

La respuesta es «no», pero se trata de un «no» a medias. El método fenomenológico de la descripción reflexiva está en disposición de abrir teoréticamente la esfera de las vivencias. Sin embargo, la cuestión es de si también puede hacerlo de manera preteorética. Y aquí la respuesta es un «no» tajante por los motivos ya expuestos con anterioridad. Heidegger propone como alternativa el método de la comprensión hermenéutica. En ésta, no hay objetos, ni procesos psíquicos que discurran en la temporalidad inmanente de la conciencia.[170] Esta comprensión muestra las vivencias como acontecimientos que emanan de la misma temporalidad de la corriente de la vida.

Heidegger intenta resolver el problema metodológico fundamental de la fenomenología de cómo acceder y abrir originariamente la esfera de las vivencias a través de una radicalización del «principio de todos los principios» establecido por Husserl en *Ideas*. Este principio establece que «[...] *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento*».[171] Nuevamente, la diferencia entre Husserl y Heidegger se sitúa en el modo de determinar la intuición y la naturaleza del principio en cuestión. Para Husserl, el principio es de naturaleza teórica y privilegia la intuición reflexiva como el modo propio de aprehender la esencia de las vivencias. Pero si tomamos el principio al pie de la letra –comenta Heidegger– debemos suspender todas las teorías y posiciones, incluyendo la posición teorética en la que se mueve Husserl. Cabe recordar que esta máxima remite sólo a cómo debe uno acercarse a los fenómenos o –según recuerda Heidegger en *Ser y tiempo*– al modo de tratamiento de los fenómenos. El principio de todos los principios es un principio neutral y libre de teoría. Sin embargo, en la versión reflexiva de

170 *Cf. ibid.*, pág. 99.

171 Husserl, E., *Ideen I* (HU III/1), pág. 51 [cursiva del autor] (*Ideas I*, pág. 58).

la fenomenología husserliana queda encubierto el carácter ateorético y la dimensión hermenéutica del principio fenomenológico. Heidegger, con su radicalización no teorética de este principio, ya no se mueve en el marco de la reflexión y la teoría de una subjetividad pura, sino en el originario horizonte significativo de la vida fáctica. Y ese horizonte se aprehende en un tipo de intuición diferente: la hermenéutica. Ésta no debe entenderse como una forma del observar reflexivo. La intuición hermenéutica simplemente expresa las vivencias ya comprendidas de forma atemática en nuestro trato con el mundo, es decir, hace comprensibles la vida y las vivencias.

3.2.6
Reducción *versus* angustia

Hasta ahora se han mostrado las diferencias entre la forma de analizar las vivencias de la actitud teorética de Husserl y la preteorética de Heidegger. Asimismo, se han puesto de relieve los modos desde los que cada uno accede a la apertura fenomenológica de la esfera de las vivencias: el método de la reflexión descriptiva en el caso de Husserl y el método de la comprensión hermenéutica en el caso de Heidegger. Por último, hay que ver cómo cada uno logra remontarse al núcleo de la subjetividad pura y de la vida fáctica, respectivamente. Aquí encontramos de nuevo dos maneras muy diferentes de proceder. Husserl desarrolla el método de la reducción. A partir de una desconexión del mundo y por medio de diferentes niveles de reducción, se llega a la subjetividad transcendental. En cambio, para Heidegger el acceso originario al mundo de la vida fáctica acontece o sobreviene repentinamente a través de una afección fundamental, como es la angustia. La principal diferencia entre Husserl y Heidegger consiste en que la reducción se puede activar libremente en cualquier momento pasando de la actitud natural a la

reflexiva, mientras que la angustia tiene el carácter de un acontecimiento que escapa al control reflexivo de la vida. Como tratamos de mostrar a continuación, la angustia tiene una enorme importancia metodológica porque de una manera pasiva, es decir, sin que el yo ejecute la actitud reflexiva, permite alcanzar un nivel de autocomprensión de la vida similar al que ofrece la reducción.

Husserl y los tres niveles de la reducción: gnoseológico, eidético y transcendental

Una de las principales diferencias entre las *Investigaciones lógicas* y los escritos posteriores de Husserl radica en la creencia del significado fundacional de la fenomenología. Ésta se presenta como una ciencia nueva, crítica y rigurosa que no trata tanto de rivalizar con las ciencias positivas como de mantener un compromiso con el ideal de un conocimiento plenamente justificado; un ideal, por cierto, que las ciencias positivas parecen ir abandonando al ser incapaces de reflexionar sobre sus propios presupuestos metafísicos y epistemológicos y su exclusiva orientación hacia la adquisición de más y más resultados. La tarea de la fenomenología consiste en tematizar y elucidar las cuestiones filosóficas fundamentales concernientes a la naturaleza de la realidad. Pero esta tarea no puede llevarse a cabo con la suficiente radicalidad, si uno simplemente presupone y acepta las asunciones epistemológicas y metafísicas que caracterizan nuestra vida cotidiana. ¿A qué tipo de asunciones metafísicas se refiere Husserl? La más fundamental es nuestra creencia implícita en una realidad independiente de la teoría y la mente. Este presupuesto realista está profundamente anclado tanto en las ciencias positivas como en la vida preteorética, razón por la cual Husserl habla de «actitud natural».

A despecho de lo obvio que este presupuesto pueda parecer, Husserl insiste en que es filosóficamente inaceptable darlo por

válido sin más. La fenomenología como ciencia estricta tiene que ser crítica y no dogmática, lo que equivale a poner al descubierto cualesquiera prejuicios metafísicos. La cuestión fundamental, sin embargo, es la de cómo proceder ignorando los resultados ya adquiridos. La respuesta husserliana es engañosamente simple: prestar atención a la donación misma de la realidad, es decir, centrarse en el modo como la realidad se nos da en la experiencia. Sin embargo, es mucho más sencillo hablar de la necesidad de volver, como reza el principio de todos los principios invocado en el parágrafo 24 de *Ideas*, a lo dado intuitivamente como fuente de conocimiento que dar cumplimiento efectivo a esa necesidad. Para evitar caer en la ingenuidad de los presupuestos del sentido común es necesario suspender la aceptación de la actitud natural. Este procedimiento de suspensión de nuestra natural inclinación realista y neutralización de toda actitud dogmática hacia la realidad recibe el nombre técnico de *epoché* o reducción.[172] La *epoché* implica un cambio de actitud hacia la realidad, no una exclusión de la realidad.

La fenomenología, pues, pretende volver a las cosas mismas. Pero esto significa suspender todo juicio sobre las cosas, cancelar las opiniones previas acerca del mundo y de la realidad, lo cual nos incluye a nosotros mismos en cuanto partes empíricas de la realidad. Del mismo modo, el saber positivo del mundo, incluido el saber de las ciencias empíricas, no entra a formar parte de la descripción fenomenológica. No es que se niegue como resultado de hallazgos científicos ni que se excluya como orientación práctica para la vida diaria:

172 Husserl menciona la reducción por primera vez en el manuscrito del verano de 1905, en los así llamados *Seefelder Blätter* (*cf.* Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, *Husserliana* X, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966, pág. 253).

> [lo] [...] ponemos, por decirlo así, «fuera de juego», lo «desconectamos», lo «colocamos entre paréntesis». La tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, pero no hacemos de ella ningún uso.[173]

Este tipo de saber debe excluirse de la manera más congruente posible a la hora de realizar una descripción realmente fenomenológica del núcleo de los objetos originarios de la conciencia. He aquí el primer nivel de la reducción *gnoseológica* o *epoché*. El filósofo que analiza el conocimiento se encuentra con tantos problemas que, sin poner en duda el hecho cognoscitivo mismo, se interroga acerca de su posibilidad; no en el sentido de preguntarse si el conocimiento es posible, sino solamente en el de saber *cómo* es posible.

En concreto, ¿cómo podemos estar ciertos de que el conocimiento se adecua a su objeto, de que al conocer hacemos pie en algo absoluto y firme? Este interrogante siembra una sombra de duda sobre todos los conocimientos, incluidos los científicos. Por lo demás, la suspensión del juicio de las opiniones previas, las valoraciones axiológicas y los saberes mitológicos, religiosos y científicos es sólo el primer paso a seguir en el análisis fenomenológico. Es necesario llegar al epicentro de los objetos intencionales. Por encima de todo, es preciso dar con un punto de partida radical, una dimensión de conocimiento totalmente cierta y evidente similar al *fundamentum inconcussum*, que buscaba Descartes. Husserl encuentra en la vuelta al *cogito* cartesiano una solución al problema del conocimiento. El realismo propio de la actitud ingenua debe ser descartado mediante una primera reducción fenomenológica. De manera similar a la *dubitatio* de Descartes, esta primera *epoché* pone fuera de juego toda afirmación de existencia relativa a un objeto transcendente al acto de

173 *Idem*, *Ideen I* (HU III/1), págs. 62-63 [cursiva y entrecomillado del autor] (*Ideas I*, pág. 71).

conocimiento para quedarse con el fenómeno puro como tal. Desde este punto de vista, se entiende mejor la posterior crítica heideggeriana al giro cartesiano que da la fenomenología transcendental comentada en el apartado anterior.

Llegamos así al segundo nivel de la reducción: la *eidética.* Ésta aísla la conciencia como residuo fenomenológico y es el nivel donde se opera el análisis eidético de los contenidos intencionales de la conciencia.[174] El fenomenólogo pone ahora entre paréntesis no sólo lo transcendente a la conciencia, algo que ya ha hecho en la anterior reducción gnoseológica, sino todo lo que no es dado por completo en la pura intuición. El campo de la investigación fenomenológica se centra exclusivamente en la esfera de las esencias universales y suprasensibles. Analicemos un ejemplo para ilustrar la idea de la reducción eidética. En la posición de la vida diaria, la mesa ante la que me siento no es un objeto problemático, sino, sobre todo, un objeto unitario en el mundo que me rodea: un objeto real en un mundo circundante real.[175] También co-pertenece a la mesa, por ejemplo, el suelo sobre el que reposa, la pared contra la cual se apoya, el libro que está sobre ella. El suelo, la pared y el libro son objetos que forman parte de la misma realidad de la mesa. Por tanto, la mesa aparece con derecho a la realidad. En estrecha conexión con ese derecho está mi saber sobre la mesa. Este saber se compone de diferentes partes. Si fuera físico, podría comenzar diciendo algo sobre la materia en general; como ebanista, sería capaz de contar detalles sobre la calidad de las maderas; como fabricante de muebles, estaría en condiciones de dar explicaciones sobre los distintos tipos de mesa. Pero también sé algo distinto sobre esta mesa. Junto a los conocimientos generales sobre la misma, dispongo de recuerdos asociados a ella: hace dos años pagué por ella una suma elevada, a mi mujer nunca le acabó de

174 *Cf. ibid.*, págs. 68 y 103-107 (*ibid.*, págs. 74-75 y 112-116).
175 *Cf. ibid.*, pág. 57 (*ibid.*, pág. 65).

gustar, decenas de amigos se han sentado, comido y bebido en esta mesa. Su historia se resume en mis recuerdos. No sólo mis conocimientos sobre la mesa, también la memoria de su historia pertenece al objeto intencional «esta mesa es mía».

Pues bien, en la reducción eidética, este derecho a la realidad, los conocimientos sobre la mesa y mis recuerdos se ponen entre paréntesis. Y, pese a ello, la «mesa» persiste; esto es, conserva cierta composición material y formal, tiene cierta edad, sigue siendo algo esencialmente producido. «Mesa» es este objeto de la conciencia, incluso después de la suspensión del juicio de su historia, pero ya no es «esta mesa mía», sino la «mesidad de la mesa». El reducto «mésico», el *eîdos* de la mesa, resta después de esta puesta entre paréntesis radical de la realidad mundana «mesa». A cambio de haber colocado entre paréntesis la realidad de las cosas sustentada en la creencia del mundo natural, hemos cobrado nada menos que el ser mismo de las cosas, su esencia. Y éste es el objeto de la filosofía. Con semejante reducción, también se gana la idea de que los objetos intencionales de la conciencia responden a una estructura regular dentro de los procesos de la conciencia. Los objetos intencionales son un conjunto de pretensiones sobre la realidad, componentes del saber, depósitos mnémicos, indicadores de sentido y modos de darse, por nombrar sólo los elementos estructurales más importantes de su constitución.

En resumen, el regreso a las cosas mismas incluye un primer nivel negativo, que Husserl llama *epoché*, que consiste en suprimir la realidad del mundo natural, y un segundo nivel positivo de reducción, que nos permite captar la esencia de las cosas. Por tanto, podemos atribuir a la reducción dos tareas: una de limitación *(Einschränkung)* del mundo natural y otra de reconducción *(Zurückführung)* a la vida subjetiva. Con la aplicación del tercer nivel de la reducción transcendental, la posición filosófica de Husserl queda retratada por un *ego* que quiere fundamentar radicalmente desde sí mismo toda posible verdad.

La reducción *transcendental* se caracteriza por una abstención de juzgar sobre el mundo real en sí para centrarse en la representación de éste. La psicología señala que no se trata de una mera representación de algo, sino de la representación de un mundo real; la *epoché*, en cambio, desconoce la fuerza dóxica de ese mundo. Con ella, me fijo en mi simple representación de un mundo que no es ni real ni irreal. Por tanto, se suprime la objetividad mundana de nuestra vida y de todos sus contenidos para dar paso al análisis de la conciencia que subyace a la actitud natural. Con la reducción fenomenológica, se cancela la actitud natural con el fin de descubrir y analizar la vida subjetiva. Ahora bien, mientras se permanece en la actitud fenomenológica fundada por la *epoché*, resulta imposible eliminar la tensión entre mundo fenomenológico y real, entre mundo *qua cogitatum* y *qua realitas*, entre mundo y representación del mismo. Precisamente, la misión de la reducción transcendental consistirá en superar esa diferencia, permitiendo llegar a las cosas mismas y posibilitando de ese modo la constitución de la fenomenología como ciencia universal. Llegamos así, como resultado final de la aplicación de los tres niveles de reducción, a la subjetividad transcendental constituyente de la realidad y del mundo. Esa actividad de constitución es previa a su descubrimiento por la reducción, sólo que antes de ejercerla permanecía oculta. Y a diferencia de Kant y el idealismo alemán, Husserl no aprehende la subjetividad transcendental en términos de un sujeto abstracto, ideal transpersonal. Al contrario, la subjetividad transcendental, o para ser más precisos, *mi* subjetividad transcendental, es mi subjetividad individual y concreta.[176]

176 En su conocido artículo de la *Encyclopedia Britannica*, Husserl ofrece una exposición bastante clara de la diferencia entre el *ego* natural y el *ego* transcendental (*cf.* Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie, Husserliana* IX, *op. cit.*, pág. 294).

En última instancia, el método de la reducción permite establecer la contingencia de la cosa mundana y la necesidad del yo puro. La cosa y el mundo en general posiblemente no existan, pero el residuo fenomenológico de la subjetividad resulta obvio para sí mismo con una evidencia apodíctica incuestionable:

> Frente a la tesis del mundo, que es una tesis «contingente», se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis «necesaria», absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir, ninguna vivencia dada en persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia.[177]

La reducción fenomenológica constituye el paso decisivo que permite trascender el mundo de lo en sí a la vez que descubrir en la subjetividad transcendental un mundo para la conciencia. Ésta no consiste, como Kant pretende, en un sujeto que conforma el objeto en cuanto tal. Todo lo contrario, la conciencia y su objeto no están en función de conformidad, sino de mera correlación.

La reducción toma el mundo y la vida natural del hombre y los deja perfectamente intactos en su contenido. Lo único que hace es suspender la creencia en su realidad. La conciencia no hace el objeto. Se limita a tenerlo como algo manifestado a ella, nada más. Por la reducción trascendemos del yo mundano a un *ego* puro en correlación con su objeto en cuanto fenómeno. No son dos yos, sino un mismo yo y unas mismas cosas vividas según dos actitudes distintas: la natural y la reducida. La subjetividad transcendental no es distinta de la subjetividad empírica que funciona en la actitud ingenua: sólo que para esta última su verdadero sentido permanece velado. El sujeto transcendental es

177 *Idem*, *Ideen I* (HU III/1), pág. 98 [cursiva y entrecomillado del autor] (*Ideas I*, pág. 106).

el sujeto en su primaria función constituyente. El sujeto empírico es el mismo sujeto, pero ahora aprehendido e interpretado como un objeto en el mundo, esto es, como un ente constituido y mundano. La reflexión natural nos presenta un sujeto constituido, objetivado y naturalizado, pero no nos facilita un acceso a la dimensión constituyente y transcendental de la subjetividad.[178] ¿Qué método, pues, nos permite acceder a esa dimensión? La reducción. La reducción fenomenológica quita ese velo y hace patente lo que estaba escondido, a saber, el papel constituyente de la subjetividad transcendental.

A diferencia de las ciencias positivas, que pueden acceder directamente a sus diferentes ámbitos de investigación, la región que investiga la fenomenología no resulta accesible en el acto. Antes de emprender cualquier investigación fenomenológica concreta, es menester poner en práctica la reducción para escapar de la actitud natural. Sólo a través de una suspensión metódica de todas las preconcepciones, sólo a través de un regreso a lo que está dado estrictamente en primera persona, puede iniciarse el análisis transcendental. Con esta posición se consuma, como veremos más adelante en la crítica heideggeriana a Husserl, el idealismo transcendental de *Ideas*.

Heidegger y la función metodológica de la angustia

Al abordar la cuestión de la apropiación de la situación hermenéutica a través del fenómeno de la actualidad cotidiana, advertimos que la interpretación pública condiciona las posibilidades de ver de la vida y que quizá no fuera lo suficientemente origina-

178 *Cf. idem*, *Formale und transzendentale Logik*, *Husserliana* XVII, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974, pág. 290; *idem*, *Erste Philosophie.* Parte segunda: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana* VIII, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959, pág. 71.

ria.[179] Ésa es una sospecha que se confirma rápidamente con una primera valoración de la obra temprana de Heidegger. En las diferentes lecciones de este período, aparece la idea recurrente de que la vida muestra una tendencia estructural al encubrimiento *(Verdeckung)*, a la ruina *(Ruinanz)*, a la precipitación *(Sturz)*, al enmascaramiento *(Maskierung)* y a la caída *(Verfallen)*.[180] También vimos que el análisis fenomenológico de la vida fáctica nos colocaba ante tres elementos intencionales fundamentales: el sentido objetivo *(Gehaltssinn)*, el sentido de relación *(Bezugssinn)* y el sentido de realización *(Vollzugssinn)*. El primero hace referencia directa a la vida y al mundo en el que se llevan a cabo nuestras acciones; el segundo señala el modo como nos relacionamos por medio del cuidado con el mundo circundante, compartido y propio; y el tercero indica la manera en que se temporaliza la vida en la modalidad de la ruina.[181] En este tipo de realización impropia de la existencia, se hace transparente la tendencia al encubrimiento y a la caída que es inherente a la vida: una vida que, no pudiendo asumir su propia existencia, se refugia detrás de la máscara de las representaciones colectivas dominantes.

La idea de que el saber de sí implícito en el ocuparse del mundo también encierra la posibilidad de una desfiguración del ser mismo de la vida aletea por encima de estas lecciones de juventud. La vivencia cotidiana inmediata en que la vida y el mundo se copertenecen no parece suministrar una autocomprensión definitiva y amenaza con un encubrimiento. Resulta obvio que nos estamos moviendo en los parámetros de la impropiedad de *Ser y tiempo*, aunque en un lenguaje mucho más desgarrador y expresionista. Sirva de botón de muestra el siguiente pasaje del *Informe Natorp*:

179 *Cf.* apartado 2.1 del presente capítulo.

180 *Cf.* Heidegger, M., GA 61, pág. 131; GA 63, § 6; GA 20, § 29; SuZ, § 38, respectivamente.

181 *Cf. idem*, GA 61, págs. 85-90, 90-124 y 125-155.

> La movilidad del cuidarse-de no es una realización indiferente, como si con ella la vida se redujera nada más que a acontecimientos y que ella misma fuera un suceso. La movilidad del cuidado muestra una propensión hacia el mundo, tiende a absorberse en él y dejarse llevar por él. Esta propensión del cuidar-se expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida a precipitarse desde sí misma y a caer en el mundo y con ello a destruirse a sí misma.[182]

Pero esto no implica un autoengaño absoluto, sino una forma particular de encubrimiento que, evidentemente, no excluye la posibilidad de una autocomprensión propia y genuina. Incluso en la deformación tenemos una conciencia atemática de lo original, al igual que a través de los rasgos deformantes de las caricaturas se atisban los rasgos de los verdaderos rostros.

Esta tendencia estructural al encubrimiento afecta al nivel de originalidad que proporciona la vida fáctica misma. Aquí interviene nuevamente la hermenéutica como movimiento de desencubrimiento, de des-velamiento, des-enmascaramiento. Pero la vida manifiesta, a su vez, una constante capacidad de cuestionarse a sí misma, tiene la potencia de interrogarse por el estado de su existencia. En esa búsqueda prerreflexiva de transparencia, se genera un contra-movimiento a la caída, una fuerza capaz de neutralizar, de suspender la validez de las interpretaciones públicas que abre la posibilidad de una comprensión originaria «en *guerra* permanente contra su propia ruina fáctica».[183] Ese contramovimiento se asienta en último término en una experiencia fundamental que nos hace tomar conciencia de nuestro ser. En la conferencia de 1924 «El concepto de tiempo», esa experiencia empieza a fraguarse en la anticipación de la posibilidad extrema

182 *Idem*, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation» (Natorp-Bericht), *op. cit.*, pág. 242.

183 *Idem*, GA 61, pág. 153 [cursiva del autor].

de la muerte.[184] A partir de las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, y de *Ser y tiempo*, interviene el fenómeno de la angustia. El «ante qué» peculiar de la angustia es la nada, es decir, la simple y desnuda experiencia del estar en el mundo.[185] La ausencia de determinación de la angustia es la que justamente nos coloca ante la pura condición de arrojado *(Geworfenheit)* y nos permite asumir las posibilidades que en cada caso somos. Como se señala en *Ser y tiempo*:

> Sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque la angustia aísla. Este aislamiento recupera al Dasein de su caída y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser.[186]

La angustia, por tanto, abre el campo de autodonación inmediata de la vida y posibilita así un acceso originario a la misma. En este sentido, la angustia, al desconectarnos de la comprensión cotidiana en la que estamos habitualmente inmersos, guarda no pocas similitudes con la reducción fenomenológica de Husserl.

La invocación de las cosas mismas supone que no las vemos en sí mismas, sino encubiertas en un campo que las distorsiona y desfigura (como, por ejemplo, el de una tradición que nos enseña *qué* cosas vemos y *cómo* tenemos que verlas). De ahí nace la noción husserliana de reducción como esfuerzo por reconducir las cosas a su fundamento verdadero, independientemente de creencias religiosas, opiniones públicas, prejuicios sociales, instituciones públicas, etcétera. El lema «a las cosas mismas» significa eliminar los presupuestos de índole filosófica, científica o histó-

184 *Cf. idem*, *Der Begriff der Zeit*, Max Niemeyer, *op. cit.*, págs. 16-17.
185 *Cf. idem*, GA 20, págs. 401-402.
186 *Idem*, SuZ, págs. 190-191 (SyT, págs. 212-213).

rica que recubren la experiencia inmediata de la vida. El propio análisis etimológico del término «fenomenología» que propone Heidegger en *Ser y tiempo* se mueve en estas coordenadas:

> Fenomenología significa ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo.[187]

Husserl apuesta por la reducción como herramienta metodológica capaz de llegar a la esencia de las cosas mismas y al descubrimiento de la subjetividad transcendental que constituye el mundo como correlato suyo. Pero ¿qué sucede con la *epoché*, la reducción y la constitución en la radicalización heideggeriana de la fenomenología de Husserl? Es conocida la postura de Heidegger en su conferencia «El final de la filosofía y la tarea del pensamiento», de 1964, según la cual dichos elementos constituyen las piezas de una fenomenología de corte cartesiano y, por tanto, adherida a la idea de evidencia científica.[188] Con todo, resulta conveniente precisar qué entiende Husserl realmente por reducción para evitar simplificaciones que llevan a pensar que se trata de una simple técnica, un procedimiento metodológico más. En 1907, cuando la reducción se introduce por primera vez en las lecciones de Gotinga *La idea de la fenomenología,* se habla de un requisito metodológico indispensable para satisfacer plenamente el ideal de la ciencia y dar cumplimiento a las aspiraciones de una filosofía como ciencia estricta.[189]

187 *Ibid.*, pág. 34 (SyT, pág. 57).

188 *Cf. idem*, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, ²1976, págs. 69-70. En el siguiente apartado 3.3, se comenta la crítica heideggeriana al giro cartesiano que da la fenomenología transcendental de Husserl.

189 *Cf.* Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie, op. cit.*, págs. 22-25.

Ahora bien, retomando nuestra pregunta inicial: ¿qué pasa con la reducción en la fenomenología hermenéutica de Heidegger? Mejor dicho, ¿qué es una fenomenología sin reducción? Desde hace años, la literatura crítica ofrece dos tipos de respuestas a estas preguntas. En primer lugar, están quienes mantienen la tesis de que en *Ser y tiempo* no hay ningún rastro de la reducción: bien por la intención de Heidegger de abandonar el proyecto husserliano, bien por el hecho de que el análisis del «estar-en-el-mundo» excluye toda idea de suspensión.[190] En segundo lugar, encontramos a los que afirman que los análisis del mundo presuponen en realidad la temática husserliana entera de la reducción.[191] La ausencia de la misma no vendría a significar tanto un olvido de la problemática fenomenológico-transcendental como su verdadera radicalización. La ausencia de la *epoché* responde a un deseo: mantener la intencionalidad fuera del esquema de la posición teórica y objetivante.[192] Desde el trasfondo de esta discusión, se ha planteado con frecuencia la pregunta de si Heidegger se encontraba desde el principio ya fuera de la fenomenología[193] o si en cierto momento se despidió

190 *Cf.* Biemel, W., «Husserl's *Encyclopedia Britannica* Article and Heidegger's Remarks Thereon», en Elliston, F. y McCormick, P. (eds.), *Husserl. Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1977, págs. 299-303; Schacht, R., «Husserlian and Heideggerian Phenomenology», *Philosophical Studies* 23 (1972), págs. 293-314; Landgrebe, L., «La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación», en *El camino de la fenomenología*, Sudamericana, Buenos Aires, 1963, págs. 13-60.

191 El primero en ver con claridad esa implicación esencial fue Merleau-Ponty en su célebre prólogo a la *Fenomenología de la percepción* (*cf.* Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception* [prólogo], Gallimard, París, 1945, pág. ix).

192 *Cf.* Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, *op. cit.*, págs. 263ss.

193 Arriesgada tesis sostenida por J. García Gaínza, en *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud*, *op. cit.*, pág. 190.

de ella.[194] Incluso el mismo Husserl reconoció en una carta a Pfänder escrita en 1931 que «[...] la fenomenología de Heidegger es algo completamente diferente de la mía» y sentenció diciendo:

> He llegado a la triste conclusión de que filosóficamente no tengo nada que ver con este sentido profundo heideggeriano, con esta genial acientificidad.[195]

Held y Herrmann, en cambio, no aceptan este planteamiento y han insistido en repetidas ocasiones en que Heidegger se mantuvo siempre en el marco de la fenomenología, incluso cuando después ya no hiciera uso de ese término. Nosotros nos atrevemos a ir un poco más lejos al afirmar que Heidegger radicalizó la fenomenología en el sentido literal de «ir a la raíz de las cosas mismas» en su darse inmediato antes de cualquier tipo de ruptura, suspensión, cancelación, reducción *(epoché)* del mundo de las vivencias. Sus múltiples y precisas investigaciones en torno a los modos de ser de la vida fáctica y del Dasein se mueven desde sus primeros cursos en Friburgo en el marco general de la fenomenología, pero no en el transcendental de Husserl. El hecho de que Heidegger no practique la reducción husserliana no significa que se despida de la fenomenología. Lo que caracteriza a la fenomenología no es la *epoché*, sino el modo de llegar a las cosas mismas. Y en este sentido, Heidegger es profundamente fenomenológico.

La publicación de los cursos de Friburgo y Marburgo, especialmente los estivales de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, permite tener una visión bastante clara de la

194 Ésta es la tesis defendida desde hace tiempo por Pöggeler en su conocida monografía *Der Denkweg Martin Heideggers* (*op. cit.*, pág. 92).

195 Husserl, E., *Briefwechsel* (vol. II), Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1994, págs. 182 y 184, respectivamente.

radicalización que Heidegger lleva a cabo de la fenomenología husserliana al hilo de una crítica inmanente del concepto de reducción transcendental expuesto en *Ideas.* El hilo conductor de la crítica se centra en la caracterización de la reducción como reconducción a los actos constituyentes de la esfera absoluta de la conciencia pura:

> En la reducción se hace abstracción de la realidad de la conciencia, tal como se da en la actitud natural del hombre fáctico. [...] Por consiguiente, la reducción, conforme a ese sentido metódico de «hacer abstracción de», no es la más apropiada para determinar positivamente el ser de la conciencia.[196]

Este modo de ser de la conciencia no permite aprehender las determinaciones ontológicas originarias. Como señala Heidegger:

> La primera pregunta de Husserl no deja guiarse por los caracteres ontológicos de la conciencia, sino que más bien responde a esta reflexión: *¿cómo puede en general convertirse la conciencia en objeto posible de una ciencia absoluta?* La idea de que *la conciencia debe ser región de una ciencia absoluta* no ha sido simplemente inventada, sino que es la idea que ocupa a la filosofía *moderna* desde Descartes. La elaboración de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología *no* se ha conquistado *fenomenológicamente por medio de un retroceso hacia las cosas mismas,* sino retrocediendo hacia una idea tradicional de filosofía.[197]

196 Heidegger, M., GA 20, pág. 150. En el apartado final de este capítulo, se vuelve sobre el estatuto de la reducción en la fenomenología de Husserl y sobre la crítica interna que Heidegger despliega en la larga y densa introducción preparatoria de las mencionadas lecciones de 1925 (*cf.* apartado 3.4).

197 *Ibid.*, pág. 147 [cursiva del autor].

Dicho de otro modo, la crítica de la reducción es el punto de partida de una crítica general tanto del olvido de la cuestión del ser como de los modos de ser de la intencionalidad. Si admitimos, en efecto, la tesis de la radicalización, resta plantearse: ¿qué significa radicalizar? En la línea de lo ya expuesto en apartados anteriores, radicalizar significa sintonizar con el nivel de donación originaria de la vida en el ámbito de las vivencias preteoréticas inmediatas. Y eso se consigue por medio de una triple operación: la reducción fenomenológica, la construcción fenomenológica y la destrucción fenomenológica.[198]

Para aprehender el ser es preciso ante todo dirigir la mirada fenomenológica hacia el ente en que el ser sale a la superficie. Éste es el elemento de la reducción, que coincide con lo que Husserl denomina «reducción fenomenológica». Heidegger, en cambio, le da un sentido ontológico nuevo: la *reducción* fenomenológica es el método que permite retrotraer la mirada fenomenológica de la captación categorial del ente a la comprensión ontológica del ser que la hace posible. Como se señala en las lecciones del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

> [...] el ser debe ser aprehendido y traído a tema. El ser es en cada caso ser del ente y, por consiguiente, sólo es accesible a partir de un ente. [...] La comprensión del ser, esto es, la investigación ontológica, se dirige primero y necesariamente al ente, pero después *se aleja, de algún modo, de este ente y se vuelve al ser del ente.*[199]

198 *Cf.* Heidegger, M., GA 24, págs. 28-32. Para más información véase Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von* Sein und Zeit, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987, págs. 358-361.

199 Heidegger, M., GA 24, págs. 28s [cursiva del autor] (*Prob. fund. feno.*, pág. 46).

Pero no basta con esa fase reductiva. El ser no se nos pone nunca delante como un ente. Para poder alcanzarlo y convertirlo en tema de investigación hay que llevarlo a la mirada con libertad y proyectar expresamente un ente dado hacia su ser y sus estructuras. Es el nivel de la *construcción* fenomenológica. Sin embargo, con este segundo paso, tampoco se agota la tarea fenomenológica. La investigación del ser arranca de una interpretación que inicialmente está determinada por un abanico de posibilidades condicionadas fáctica e históricamente. La historia del ser muestra que la ontología utiliza un concepto de éste que no responde a su constitución originaria. Aquí interviene el tercer paso de la *destrucción* fenomenológica, el desmontaje crítico de los conceptos heredados para volver al fondo de la experiencia originaria de la que surgieron.

En este contexto, Courtine lanza la sugestiva hipótesis de que la angustia constituye una repetición de la problemática husserliana de la reducción fenomenológico-transcendental.[200] Más allá de las primeras interpretaciones de la angustia enarboladas por aquellos que defendían el existencialismo, se trata de averiguar cuál es la función metodológica que desempeña la angustia en el seno del análisis de la vida humana. La angustia sirve para hacer comprensible el tránsito de la impropiedad a la propiedad. El punto de partida efectivo de la ontología fundamental es el *factum* de la impropiedad que, por las razones que sea, lleva consigo un desconocimiento de la propiedad.

200 *Cf.* Courtine, J.-F., «Réduction phénoménologique-transcendentale et différence ontico-ontologique», en *Heidegger et la phénoménologie*, Jean Vrin, París, 1990, págs. 232-234. Este trabajo de Courtine muestra las analogías y las diferencias entre la angustia heideggeriana y la reducción husserliana. Para más información y en una línea de interpretación similar a la de Courtine, véanse: Marion, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, págs. 79-104 y Merker, B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, *op. cit.*, págs. 153-193.

> [De ahí que el ser humano,] [...] como está *perdido* en el uno, primero deba *encontrarse.* Y para poder de algún modo encontrarse, ha de ser «mostrado»› a sí mismo en su posible propiedad. El Dasein necesita el testimonio de un poder-ser-sí-mismo, que él ya *es* siempre como *posibilidad.*[201]

Precisamente ésta es la función de la angustia y de la llamada de la conciencia.

El fenómeno de la angustia permite hallar la unidad de todas las determinaciones estructurales del Dasein:

> La angustia tomada en su totalidad muestra al Dasein como un estar-en-el-mundo fácticamente existente. Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencialidad, la facticidad y la caída.[202]

En la angustia, lo que amenaza no es ninguno de los entes intramundanos. En este aspecto, ella se distingue del miedo por el hecho de que lo que amenaza no es nada, ni está en ninguna parte. Angustia y nada se pertenecen mutuamente. La insistencia en el «nada» *(nichts)* y el «en ninguna parte» *(nirgends)* quiere decir fenoménicamente que aquello «ante lo que» *(wovor)* la angustia se angustia es el mundo en cuanto tal.[203] Por ello, pasada la angustia, el habla cotidiana suele decir que «no era realmente nada». Esta manera de hablar es sorprendentemente exacta. El «ante qué» de la angustia no es ónticamente nada. Sin embargo, esa nada se funda en algo más originario, a saber, el mundo como estructura ontológica fundamental del Dasein. En último término, aquello ante lo que la angustia se angustia es el mismo «estar-en-el-mundo». A su

201 Heidegger, M., SuZ, pág. 268 [cursiva del autor] (SyT, pág. 288).
202 *Ibid.*, pág. 191 (*ibid.*, pág. 213).
203 *Cf. ibid.*, págs. 186-187 (*ibid.*, págs. 208-209).

vez, no es sólo angustia ante, sino también angustia «de». Aquello «de lo que» *(wovon)* se angustia la angustia es el mismo Dasein como poder-ser en el mundo. La angustia arroja al Dasein contra aquello mismo de que se angustia: contra su propio poder-ser y contra la libertad de elegirse a sí mismo.

En este sentido, la cancelación de las certezas del mundo cotidiano que lleva a cabo la angustia procede estructuralmente de la misma manera que la puesta entre paréntesis de la actitud natural operada por la reducción husserliana. Ahora bien, la angustia no responde a una actitud reflexiva ejecutada de manera metodológica con el objetivo de cancelar la validez del mundo cotidiano y volver sobre la conciencia pura. Más bien encarna un modo de encontrarse, una afección fundamental *(Grundstimmung)* que nos coloca ante nosotros mismos. Heidegger se opone expresamente a la reducción egológica de Husserl por considerar que ésta desemboca en un yo privado de mundo. En este punto es donde se hace más evidente la diferencia entre reducción y angustia: mientras ésta se origina en un estado de ánimo que se apodera de nosotros, aquélla refleja una actitud que podemos ejercer metódicamente en cualquier momento.[204]

Con la angustia, se invierte el método de la reflexión transcendental. Husserl cancela la validez del mundo natural con el fin de llegar al ámbito de la conciencia pura. Heidegger, en cambio, rechaza la artificialidad de la reducción transcendental y toma

204 Merker ofrece una interesante descripción del tránsito de la impropiedad a la apertura original de la propiedad. Sin entrar en la función metódica de la angustia, la autora muestra cómo los resultados que tradicionalmente se asignan a la reflexión se sustituyen por un acontecimiento que nos sobreviene súbitamente y que, en analogía con la tradición teológica de tipo paulino y luterano, se interpreta como donación y conversión (*cf.* Merker, B., «Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers», en Forum für Philosophie Bad Homburg [ed.], *Martin Heidegger: Innen- und Außensichten*, *op. cit.*, págs. 231-234).

como punto de partida de su análisis fenomenológico-hermenéutico la vivencia inmediata de nuestro mundo circundante. Las vivencias ya no se analizan desde el prisma de la subjetividad, sino desde el modo como nos encontramos fácticamente en el mundo. Estas vivencias, en cuanto ya siempre abiertas al mundo, encierran un valor metodológico fundamental para la analítica existenciaria, la cual deberá atenerse a las más destacadas y amplias posibilidades de apertura del Dasein para recibir de ellas la aclaración de este ente. Ahora bien, este modo de ser «destacado», «amplio» y «originario» no lo facilita la reflexión; por el contrario, se da en la vivencia de la angustia. En la angustia y en la llamada de la conciencia, se atestigua la posibilidad de la propiedad que al principio permanecía totalmente oculta. La angustia y la llamada de la conciencia tienen un enorme peso metodológico en la ontología fundamental porque de forma pasiva producen el mismo rendimiento que Husserl asigna a la autotransparencia que aporta su método de las reducciones.

La angustia coloca al Dasein ante sí mismo y ante el mundo sin necesidad de recurrir a ningún tipo de artilugio reflexivo. La insignificatividad del mundo experimentada en la angustia desplaza la atención sobre las cosas y obliga a fijarla en la existencia de cada uno. Así, se descubren los rasgos básicos de la estructura del cuidado:

> En la angustia se hunde lo circunmundantemente a la mano y, en general, el ente intramundano. El «mundo» ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del «mundo» y a partir del estado interpretativo público. Arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-ser-en-el-mundo.[205]

205 Heidegger, M., SuZ, pág. 187 [entrecomillado del autor] (SyT, pág. 210).

Sólo en la angustia «[...] se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser».[206]

¿Qué se hace entonces manifiesto en la reducción fenomenológica? En Husserl, la subjetividad transcendental como instancia última que constituye el mundo; en Heidegger, el ser del Dasein en sus diversos modos de existencia. Cabría hablar, pues, de una doble forma de manifestación de la vida: la de una subjetividad que huye del mundo y la de un Dasein que llama al mundo.[207] A su vez, a cada una de estas manifestaciones le es inherente un doble carácter: en Husserl, encontramos el sujeto en cuanto constituye el mundo y lo observa; en Heidegger, el Dasein topa con las dos modalidades de la impropiedad y la propiedad. Si bien Husserl y Heidegger asignan a la reducción fenomenológica la tarea de evidenciar esta duplicidad de la vida, están lejos de decir lo mismo. El modo de aparecer de la subjetividad transcendental y del Dasein es fundamentalmente diferente.

Para Husserl, el espectador que se hace consciente en la reducción fenomenológica no genera la conciencia pura. La conciencia transcendental constituye el mundo antes e independientemente de toda reducción. Sin embargo, mientras que no se realiza la reducción, la conciencia transcendental permanece tan ocupada con el mundo y tan fijada en las cosas que su propia actividad constituyente queda oculta y adormecida. La conciencia pura vive en el anonimato de la vida natural, y es la intervención del espectador la que evidencia la ceguera ante sí mismo. Este espectador fenomenológico no existe antes de la reducción. Su

206 *Ibid.*, pág. 191 (*ibid.*, pág. 212).

207 Véase al respecto Bernet, R., «Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject», en Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, *op. cit.*, págs. 245-264.

principal función consiste en desocultar y despertar a la conciencia transcendental pre-existente de su vinculación ordinaria con el mundo y poner de relieve la diferencia ontológica entre mundo constituido y conciencia constituyente.

La estructura argumentativa de Heidegger discurre por unos derroteros similares a los de Husserl, si bien fija su objetivo de diferente manera. La aparición de ciertas disfunciones en la vida natural (como, por ejemplo, la avería de un utensilio, el retraso de la llegada de un tren, etcétera) introduce una primera ruptura que revela la correlación entre el Dasein y el mundo al que está referido inmediatamente en su trato cotidiano con las cosas. En lo que cabría llamar una segunda reducción de corte hermenéutico-ontológico opuesta a la reducción fenomenológico-transcendental de Husserl, el Dasein llega a comprender a través del fenómeno de la angustia la futilidad de una entrega a las cosas del mundo circundante. Merced a la angustia y, especialmente, a la llamada de la conciencia, el Dasein descubre que su ser se escinde entre la inmersión en los acontecimientos rutinarios de la vida mundana y la reactivación de sus posibilidades más propias. En esta segunda reducción, el Dasein, sumido en un mundo que ya no siente como suyo, se coloca delante de sí mismo en la doble posibilidad de la propiedad y de la impropiedad.

3.2.7
Cuadro comparativo de las diferencias entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger

A la luz de lo expuesto hasta ahora, podemos esquematizar las diferencias entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger de la siguiente manera:

FENOMENOLOGÍA REFLEXIVA	FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA
SUBJETIVIDAD TRANSCENDENTAL La subjetividad transcendental, desgajada del mundo inmediato, es la instancia constitutiva de la realidad.	VIDA FÁCTICA La vida fáctica, en cuanto inmersa ya siempre en una situación hermenéutica, se convierte en el punto de partida del análisis filosófico.
DONACIÓN *(Gegebenheit)* El ámbito de los objetos intencionales se da primariamente en la mirada cosificadora de la conciencia que arranca de manera artificial las vivencias inmediatas del mundo del que emergen.	COMPARECENCIA *(Begegnung)* Las vivencias inmediatas del mundo circundante no se dan en o ante la conciencia, sino que comparecen o salen al encuentro en el horizonte de significados que articula el mundo simbólico en el que vivimos ordinariamente.
PERCEPCIÓN *(Wahrnehmung)* El acceso primario al mundo inmediato se funda en la percepción sensible de los colores, las formas, las superficies y las resistencias de los objetos intencionales dados a la conciencia, cualidades que son descritas siguiendo el modelo de las ciencias naturales.	SIGNIFICADO *(Bedeutung)* La percepción sensible conserva su validez, pero pierde su carácter primario y fundante en favor de la comprensión inmediata y ateorética de la vida humana. Las cosas, personas y situaciones del mundo cotidiano no aparecen primariamente como objetos percibidos, sino como objetos revestidos de un significado concreto.
QUÉ *(Was)* La actitud teorética de las ciencias naturales y la actitud reflexiva de la fenomenología tratan de establecer las determinaciones objetivas de las cosas existentes y dadas en los actos de una conciencia con capacidad de articularlas categorial y conceptualmente. Se lleva a cabo un análisis de las estructuras de la conciencia próximo al procedimiento deductivo de la	CÓMO *(Wie)* La actitud ateorética y genuinamente fenomenológica no establece las propiedades objetivas de los entes que aparecen en el mundo en el que vivimos, sino el modo como nos insertamos en él. Se realiza un análisis de las estructuras de la vida humana inspirado en el método hermenéutico de las ciencias del espíritu con el fin de mostrar las raíces significativas

FENOMENOLOGÍA REFLEXIVA	FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA
ciencia que suprime el contexto mundano e histórico de la experiencia para fijar el contenido objetivo, el «qué» de las vivencias (como, por ejemplo, el color, la figura, la pesadez, la resistencia, etcétera).	que nutren el subsuelo del mundo ya precomprendido en cada caso por la vida humana y de mostrar el modo, el cómo de su manifestación fenoménica (por ejemplo, en términos de «estar-en-el-mundo», cuidado, solicitud, uno, caída, etcétera).
PROCESO *(Vorgang)* Mecanismo de representación reflexiva por el que las vivencias pasan delante de mí a modo de un proceso que desemboca en un fenómeno de privación de vida.	APROPIACIÓN *(Ereignis)* Mecanismo de repetición comprensiva de las vivencias circunmundantes que trata de aprehender prerreflexivamente su forma originaria de donación en mi yo histórico.
PRIVACIÓN DE VIDA *(Ent-lebung)* Resultado de la aplicación de la actitud teorética y reflexiva que analiza objetivamente las vivencias de la conciencia sin dar cuenta del carácter fáctico, histórico y temporal de la vida misma.	VIVENCIA *(Er-lebnis)* Resultado de la aplicación de la actitud ateorética y hermenéutica que interpreta las vivencias en su darse inmediato desde el subsuelo primario del mundo de la vida.
EXPLICACIÓN (Erklärung) Método que consiste en desplegar las cosas percibidas ante la conciencia para a continuación describirlas y exponerlas a un examen detallado de sus cualidades. En el caso de las ciencias naturales, se trata de determinar las causas que provocan un fenómeno; en la fenomenología husserliana, se pretende retrotraer todo fenómeno a la subjetividad constituyente del ego transcendental.	COMPRENSIÓN (Verstehen) Método que consiste en penetrar en las tramas de significación que configuran el mundo como un espacio simbólico irrebasable y un horizonte de sentido ya siempre abierto y a disposición del individuo. No responde a un ejercicio de objetivación y representificación, sino a un ejercicio de inmersión en la textura histórica de la vida.

FENOMENOLOGÍA REFLEXIVA	**FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA**
CIENCIA *(Wissenschaft)*	CIENCIA ORIGINARIA *(Urwissenschaft)*
Husserl se mueve en el marco de una concepción de la fenomenología que imita el modelo de las ciencias naturales, poniendo entre paréntesis la existencia del mundo natural con el fin de lograr un acceso ideal a las vivencias puras del yo. La descripción eidética de esta ciencia fenomenológica todavía opera con categorías.	La concepción heideggeriana de la fenomenología se mueve en la esfera originaria de la vida fáctica y no en la región de una determinada ciencia. La comprensión que la vida tiene de sí misma y que extrae directamente de su relación práctica con el mundo se articula en términos de indicadores formales.
INTENCIONALIDAD *(Intentionalität)*	CUIDADO *(Sorge)*
La descripción fenomenológica arranca básicamente del yo, es decir, de una intencionalidad dirigida a un elemento inmanente a la conciencia psicológica que actúa como soporte de las vivencias.	Heidegger niega la existencia de una región psíquica como ámbito propio de la intencionalidad y coloca el acento en el cuidado que la vida presta a las vivencias del mundo circundante.
REDUCCIÓN *(Reduktion)*	ANGUSTIA *(Angst)**
El acceso a la subjetividad pura como fundamento último y la correspondiente desconexión del mundo se logra a través de un acto reflexivo explícito, es decir, descansa en una actitud reflexiva que el ego puede activar libremente en cada momento. La angustia, en cambio, nos arroja contra nuestra voluntad al mundo en cuanto tal.	El acceso originario al mundo acontece o sobreviene a través de una afección fundamental como la de la angustia. La angustia tiene una enorme importancia metodológica, porque de una manera pasiva (esto es, sin que el yo ejecute una actitud reflexiva) permite alcanzar un nivel de auto-transparencia similar a la reducción husserliana.

* Las similitudes entre la reducción husserliana y la angustia heideggeriana comentadas en el apartado anterior no aparecen explícitamente en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, pero se han añadido para que se aprecie con mayor claridad

3. *Fenomenología reflexiva* versus *fenomenología hermenéutica*

FENOMENOLOGÍA REFLEXIVA	FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA
REFLEXIÓN *(Reflexion)* Husserl parte de la suspensión de la actitud natural y del mundo inmediato dado al yo, estableciendo así una interpretación objetivante del modo primario de presentarse las cosas. La fenomenología piensa que sólo en la reflexión hay una verdadera conciencia de sí que hace posible todo saber empírico	REPETICIÓN *(Wiederholung)* Heidegger parte de la base de que la vida fáctica tiene un modo prerreflexivo de revelarse a sí misma antes de su explicitación reflexiva. La repetición es una prolongación de ese primer movimiento de autocomprensión; es decir, la vida misma es consciente de este saber de sí en el nivel primario y espontáneo de donación prerreflexiva.
OBSERVACIÓN *(Hinsicht)* Modo propio de ver las cosas desde una mirada distante y reflexiva del mundo que arranca la vivencia del vivir inmediato y la convierte en un objeto puramente observado.	INMERSIÓN *(Hingabe)* Modo esencialmente práctico de captar el significado de la vivencia desde la inmersión en la corriente significativa de la vida y el contacto directo con las cosas del mundo circundante.
ACTOS DE CONCIENCIA *(Bewußtseinsakte)* La fenomenología reflexiva se concentra en el análisis de los diferentes tipos de actos que se dan en la región interior de la conciencia (ver, recordar, imaginar, etcétera).	MODO DE COMPORTAMIENTO *(Verhaltensweise)* La fenomenología hermenéutica analiza los diferentes modos de comportamiento eminentemente prácticos que la vida establece en su trato con el mundo (solicitud, ocupación, preocupación, etcétera).

cómo ambos autores responden de diferente manera a una misma preocupación metodológica como la de aprehender el fenómeno de la vida de la conciencia y sus vivencias.

3.3
Segundo paso de desarrollo: la crítica al giro cartesiano de Husserl

La intensa discusión con Descartes que Heidegger lleva a cabo primero en las lecciones de 1923-1924, *Introducción a la investigación fenomenológica*, y, mucho más tarde, en los seminarios de Le Thor, en 1969, y de Zähringen, en 1973, es indirectamente una discusión con Husserl, como han reconocido con acierto Marion y Greisch.[208] El propio Husserl ensalza la figura de Descartes como modelo a imitar para establecer los fundamentos de una ciencia de la conciencia. El origen de la ciencia nace del intento de superar la relatividad de las experiencias ordinarias y la dificultad de éstas para explicar la causalidad que gobierna en el orden de la naturaleza y del mundo. De ahí que su método se concentre en cómo pasar de las experiencias precientíficas de las cosas dadas con un contenido concreto y determinado por mis propios sentidos a la abstracción generalizada de las propiedades de las cosas. Así, en la Edad Moderna se da paso a un proceso de matematización del universo que elimina todo elemento subjetivo del conocimiento.

Ahora bien, seguir el modelo de las ciencias naturales en los análisis fenomenológicos implica una cosificación y una naturalización de la conciencia que a todas luces ha de evitarse. Husserl ya era consciente de que el ideal científico prescinde de toda una parte de la realidad: el ámbito de lo subjetivo. La distinción fe-

208 *Cf.* Heidegger, M., *Vier Seminare*, *op. cit.*, págs. 64-138. Además, Greisch, J., «L'herméneutique dans la phénoménologie como telle», *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991), pág. 50; Marion, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, *op.cit.*, págs. 121ss.

nomenológica pone de relieve los rasgos diferenciales de la experiencia inmediata de las cosas en las ciencias naturales y de las vivencias en la psicología fenomenológica.[209] Cada una de estas experiencias se ubica en una espacialidad diferente: la naturaleza y sus cosas se nos dan siempre en una perspectiva espacial; lo psíquico, por el contrario, al no estar localizado y no tener una realidad corporal, no puede dársenos en una dimensión del espacio. Además, cada una obedece a una temporalidad diferente: los objetos naturales se enmarcan en una secuencia temporal objetiva; el tiempo subjetivo de la conciencia, en cambio, admite profundas variaciones. En este sentido, cabría diferenciar la representación y la cosa representada, el deseo y la cosa deseada, etcétera. La manzana del frutero, por ejemplo, esta ahí en un espacio y un tiempo determinados. El deseo de comérsela, empero, no puedo localizarlo espacio-temporalmente en mi conciencia de la misma manera que localizo la manzana. La mirada fenomenológica no dirige su interés tanto a las cosas objetivas como al modo en que éstas se dan reflexivamente a la conciencia.

El mundo de las cosas nos es dado como referido en esencia a una conciencia actual. La conciencia se nos presenta, en cambio, como poseyendo un ser absoluto, independiente de las cosas. Éstas podrían ser reducidas a la nada, sin que la conciencia fuese perjudicada por ello:

209 La distinción fenomenológica, introducida en las lecciones de 1910-1911, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, permite cortar el vínculo entre vivencia y toda existencia cósica (*cf.* Husserl, E., *Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana* XIII, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, § 13). En *Ideas*, esta distinción apunta en la dirección de la diferencia entre ser como vivencia y ser como cosa: la primera es inmanente, absoluta y necesaria, mientras que la segunda es transcendente, relativa y contingente (*cf. idem*, *Ideen I* (HU III/1), págs. 87-88 y 118-119 [*Ideas I*, págs. 94-96 y 126-127]).

> *La conciencia posee en sí misma un ser propio, que [...] no resulta afectado por la desconexión fenomenológica.* Ella permanece en pie como un residuo fenomenológico, como una región del ser, en principio *sui generis,* que puede llegar a ser de hecho el campo de una ciencia nueva, la fenomenología.[210]

Esta nueva ciencia de la conciencia tiene que hacer frente a una dificultad nada fácil de resolver: el hecho de que una vez ejecutada la reducción fenomenológica, la reflexión pura se encuentra inmersa en un flujo constante de fenómenos. Es una peculiaridad de la conciencia en general fluctuar en un mar de manifestaciones fenoménicas cambiantes al estilo del devenir heraclíteo. A la luz de esta dificultad, Husserl señala que el campo de investigación de la conciencia no es el ámbito de la experiencia, sino la esfera de las esencias ideales. La ciencia de los hechos *(Tatsachenwissenschaft)* se mueve en el terreno de la observación y la experimentación; la ciencia de las esencias *(Wesenswissenschaft)* no precisa recurrir a la experiencia y se desarrolla en el marco de inferencias puras.[211] En este sentido, la fenomenología se orienta en esencia por el ideal de exactitud de las matemáticas, decisión que precisamente Heidegger critica con severidad. Husserl ve en el modo de pensar de la matemática una vía de acceso a la pureza de la conciencia. En *Ideas,* apela a las «antiguas y adelantadas disciplinas eidéticas de las matemáticas, en especial la geometría y la aritmética».[212]

El pensar «apriórico» de la matemática se libera de la fugacidad de los hechos para concentrarse en el estudio de las posibilidades ideales y las leyes necesarias y universales de la ciencia

210 *Idem, Ideen I* (HU III/1), pág. 69 [cursiva del autor] (*Ideas I,* pág. 76).
211 *Cf. ibid.,* págs. 20-21(*ibid.,* pág. 27-29).
212 *Ibid.,* pág. 149 (*ibid.,* pág. 159).

eidética.[213] En este nivel, la realidad fáctica de los fenómenos particulares es completamente irrelevante, ya que «[...] *las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos*».[214] Se trata de indagar el ámbito de la conciencia y de sus correlatos según sus posibilidades y leyes, con independencia de su existencia concreta.[215] La fenomenología, en cuanto ciencia de esencias, analiza la conciencia y sus estructuras transcendentales. Pero el análisis de las vivencias, como se ha mostrado anteriormente, se realiza desde la mirada reflexiva de la conciencia, como recuerda Husserl en diferentes pasajes de *Ideas*. Así también en el siguiente:

> Sólo por medio de actos de experiencia reflexiva sabemos algo de las corrientes de las vivencias y de la necesaria referencia de ellas al yo puro.[216]

El sentido de una vivencia no se forma simplemente a lo largo del proceso de la misma, sino sólo cuando el yo se dirige después a la conciencia y cuando la pone en una relación externa por encima de su simple actualidad. El sentido de una vivencia se constituye mediante una conexión, captada de forma consciente y reflexiva, entre la vivencia originaria y algo distinto. El caso más sencillo de este algo distinto es otra vivencia con la que la vivencia en cuestión entra en relación de igualdad, similitud, diferencia, etcétera. El sentido se adquiere en el acto reflexivo de la conciencia. Y, como hemos visto, éste es uno de los principales focos de crítica de Heidegger.

La naturaleza teórica de la fenomenología husserliana en realidad no deja ver las cosas mismas; más bien las desfigura

213 *Cf. ibid.*, pág. 19 (*ibid.*, pág. 26).
214 *Ibid.*, pág. 17 [cursiva del autor] (*ibid.*, pág. 23).
215 *Cf. ibid.*, págs. 179-180 (*ibid.*, pág. 189-190).
216 *Ibid.*, pág. 168 (*ibid.*, pág. 179).

desde el prisma de la subjetividad reflexiva. En las mencionadas lecciones de 1923-1924, Heidegger acusa a Husserl de cartesianismo por defender tanto en su conocido artículo de 1911 «La filosofía como ciencia estricta» como en *Ideas* la idea moderna de certeza y evidencia.[217] Con mayor rotundidad que en los primeros cursos de Friburgo, Heidegger afirma que el criterio de la evidencia que maneja Husserl está determinado por *«el predominio de una idea de certeza vacía y por ello fantástica»*.[218] La adhesión husserliana a la noción de evidencia está motivada por la *«preocupación por* un *conocimiento absoluto»*[219] que encaja con su idea de una fenomenología como ciencia estricta libre de todo presupuesto. La meta final es *«asegurarse y fundar una cientificidad absoluta»*,[220] que se inspira en el ideal de conocimiento matemático defendido por el programa cartesiano. Pero de esta manera, las cosas no se muestran desde sí mismas, sino desde la imposición de un determinado tipo de conocimiento con pretensión de certeza absoluta como el conocimiento físico-matemático. El predominio de la idea de una certeza y un conocimiento absolutos explica el hecho de que la conciencia se convierta en el verdadero campo de estudio de la fenomenología. La crítica de Husserl se dirige en *La filosofía como ciencia estricta* contra el naturalismo y el historicismo en la filosofía y, muy especialmente, contra la naturalización de la conciencia y de las ideas con la finalidad de conquistar una verdadera ciencia de la conciencia.

217 *Cf.* Heidegger, M., GA 17, pág. 43. Para más información, véase Gander, H.-H., «Phänomenologie im Übergang. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl», en Denker, A., Gander, H.-H. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, *op. cit.*, págs. 303-306.

218 Heidegger, M., GA 17, pág. 43 [cursiva del autor].

219 *Ibid.*, pág. 43 [cursiva del autor].

220 *Ibid.*, pág. 72 [cursiva del autor].

3. *Fenomenología reflexiva* versus *fenomenología hermenéutica*

La intención última de Husserl es purificar el campo de la conciencia de cualquier residuo naturalista, historicista y psicologista para alcanzar así el fundamento de una filosofía como ciencia estricta. Pero, a juicio de Heidegger, el procedimiento husserliano *«absolutiza la idea de un tratamiento científico de la conciencia»*.[221] Esto significa que se antepone el criterio de la cientificidad y la certeza absolutos a la simple donación de las cosas mismas. Éstas quedan sometidas de entrada a este ideal de cientificidad, lo cual también explica que el conocimiento matemático de la naturaleza encarne el prototipo de conocimiento por excelencia: un «conocimiento justificado», un «conocimiento válido» y un «conocimiento evidente y universalmente vinculante».[222] De esta manera, la máxima fenomenológica «a las cosas mismas» se transforma en la fenomenología transcendental de *Ideas*: ya no se deja que las cosas se manifiesten desde sí mismas ante una determinada pregunta (como sucede en la fenomenología descriptiva de las *Investigaciones lógicas*) porque de entrada se las somete al criterio de la cientificidad.

La preocupación husserliana por alcanzar un saber riguroso y científico de los mecanismos de funcionamiento y las estructuras de la conciencia se remonta a la idea cartesiana del *cogito sum* entendido como *cogito certum*. Husserl se apropia el *cogito sum* y la *certitudo* que lo acompaña como un punto de partida evidente para la reducción transcendental y eidética. Sin embargo, el excesivo énfasis puesto en la preocupación cartesiana por la certeza desfigura algunos de los hallazgos fenomenológicos de Husserl, en particular el de la intencionalidad. La intencionalidad queda desfigurada en el momento en que se la comprende como un comportamiento primordialmente teorético que condiciona el modo de ver y de analizar los actos intencionales.[223]

221 *Ibid.*, pág. 71 [cursiva del autor].
222 *Cf. ibid.*, págs. 83 y 101.
223 *Cf. ibid.*, pág. 271.

Este modo de tratamiento de las vivencias provoca una paralización y objetivación de la corriente vital de la conciencia. La descripción de una cosa ya siempre es la cosa representada. La misma descripción fenomenológica, por muy inmediata que sea, se realiza sobre una cosa representada y previamente comprendida. De hecho, ésta es una de las principales objeciones que Natorp ya realizara a Husserl tras la publicación de *Ideas I*: el hecho de que toda experiencia, en cuanto expresada en conceptos, queda objetivada y se somete a un proceso de homogeinización que disuelve la particularidad de toda experiencia vivida.[224] He aquí la subjetividad pura que se manifiesta como residuo fenomenológico tras la reducción precisa de un complejo esfuerzo de abstracción que detiene la corriente vital de las vivencias. La aplicación del modelo de conocimiento matemático, que arranca de Platón y encuentra su máxima expresión en Descartes, no llega a captar el movimiento fluctuante de la vida; es más, los conceptos fijan esa realidad y provocan una modificación reflexiva de la corriente de las vivencias. El trato científico de las vivencias les roba a éstas, por decirlo así, su carácter de vivencia. La consideración cognoscitiva abstrae las vivencias y las transforma en algo que tiene el carácter de objeto. Pero, como señala Natorp, «[...] la corriente en el fluir es algo diferente a lo que se aprehende y retiene en la reflexión».[225] En la medida en que la conciencia es

224 *Cf.* Natorp, P., «Husserls *Ideen einer reinen Phänomenologie*», *Logos* 7 (1917/18), págs. 215-240. Para la relación Heidegger-Natorp véanse Lara, F., *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, *op. cit.*, págs. 108-112 y Lazzari, R., *Ontologia de la fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger*, Franco Angeli, Milán, 2002, págs. 112ss.

225 Natorp, P., «Husserls *Ideen einer reinen Phänomenologie*», *op. cit.*, pág. 231. De ahí que, según Natorp, no sea posible un trato con las vivencias en su inmediatez, pues lo inmediato ya siempre está mediado por conceptos. Esto explica que Natorp apuesta por un método reconstructivo que neutralice la influencia de la reflexión con el fin de llegar a la inmediatez de la co-

infinita e ilimitada, no puede tenerse un conocimiento finito y absoluto de ella. Y todavía resulta mucho menos plausible que una simple desconexión del mundo, es decir, un comportamiento meramente negativo, pueda mostrar la conciencia en su pureza. A juicio de Natorp, hay que disolver el estricto dualismo de conciencia y objeto e insistir en su íntima correlación partiendo de la potencia primordial de la vida. Heidegger asume buena parte de las observaciones críticas de Natorp y valora muy positivamente su insistencia en el carácter dinámico y cinético de las vivencias.[226]

3.4
Tercer paso de desarrollo: crítica inmanente de la fenomenología y afloramiento de la pregunta por el ser

La realización plena del programa fenomenológico de una ciencia originaria de la vida y una hermenéutica de la facticidad plantea finalmente la cuestión del ser, tanto la del ser en general como la del ser de la intencionalidad operativa en todos los actos de la vida fáctica. A juicio de Heidegger, esa doble cuestión responde a una exigencia interna de la fenomenología misma. Dar cumpli-

---

rriente. Pero ese fin sólo puede conseguirse de manera asintótica, ya que resulta imposible alcanzar la inmediatez subjetiva de lo vivenciado.

226 Sobre el eco de las objeciones de Natorp a Husserl, véanse las lecciones del semestre de posguerra de 1919 (Heidegger, M., GA 56/57, págs. 99-108) y las del semestre de verano de 1920 (*idem*, GA 59, págs. 92-147). En estas últimas lecciones, también queda muy patente la influencia de la obra de Dilthey, en especial el carácter histórico de la realidad inmediata de la vida y su capacidad de autocomprensión. Hemos abordado esta cuestión más ampliamente en Adrián, J., «Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie. Eine kritische Revisión Heideggers früher Stellung zu Husserl ausgehend vom Kriegsnotsemester 1919», *Analecta Husserliana* LXXXVIII (2005), págs. 163-166.

miento a esa exigencia supone revisar la noción husserliana de conciencia pura como campo temático de la fenomenología y el método de las reducciones a ella vinculado. Esta labor se lleva a cabo con extrema minuciosidad en la extensa introducción preparatoria de los cursos del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo.*[227] Aquí, Heidegger concreta su postura frente a temas básicos de la fenomenología transcendental de Husserl, como la conciencia, el ser, la intencionalidad, la reducción fenomenológica y la intuición categorial. A partir de ese momento, la relación Husserl-Heidegger se articula en torno a dos polos: continuidad y ruptura. Por una parte, continuidad formal y metodológica y, por otra, ruptura en planteamientos y en respuestas a aquellos temas básicos. Será, según hemos expuesto anteriormente, como un pensar desde Husserl contra Husserl en nombre de un inicio radical y un retorno a las cosas mismas. La aplicación rigurosa del lema husserliano exige una crítica interna de la fenomenología de la conciencia pura para salvaguardar la prioridad del ser. La ontología emergente perfora las estructuras lógicas de la fenomenología y la autodonación del ser acaba imponiéndose sobre la productividad reflexiva de la conciencia. Los focos de la crítica de Heidegger se concentran, como hemos dicho, en el tema de la conciencia, la cuestión de la reducción, la comprensión de la intencionalidad y el estatuto de la intuición categorial. La cuestión de la intuición categorial ya se abordó parcialmente a propósito de los indicadores formales,[228] por lo que aquí nos limitamos a exponer la postura de Heidegger frente a la conciencia (3.4.1), la reducción (3.4.2) y la intencionalidad (3.4.3).

227 *Cf.* Heidegger, M., GA 20, págs. 34-182.
228 *Cf.* apartado 2.2.3 del presente capítulo.

3.4.1
Los rasgos ontológicos de la conciencia

La revisión crítica de la noción husserliana de la conciencia se circunscribe básicamente a lo expuesto en *Ideas.* Heidegger llama la atención sobre el hecho de que Husserl trata de delimitar y definir la región originaria de la conciencia. Con ello rebasaría el simple plano metodológico y se estaría embarcando en una empresa ontológica que divisa en la conciencia una forma particular de ser. La cuestión es: ¿en este desarrollo de la región temática de la fenomenología se plantea la pregunta por el ser de la conciencia? La discusión de Heidegger discurre a través de la consideración de cuatro determinaciones del ser: ser inmanente, ser absoluto, ser dado absolutamente y ser puro.

En primer lugar, a partir de la diferencia entre percepción interna y externa, Husserl atribuye a la conciencia la propiedad del ser inmanente. En las vivencias de dirección transcendente esto no tiene lugar:

> En una percepción inmanente forman percepción y lo percibido esencialmente una unidad inmediata.[229]

Heidegger señala que la «[...] inmanencia no es una determinación del ente en sí mismo respecto de su ser, sino una relación entre dos entes dentro de la región conciencia».[230] Pero sobre el ser de esta relación no se dice nada.

En segundo lugar, ser absoluto designa el modo propio de darse las vivencias. A diferencia de las percepciones externas, en

229 Husserl, E., *Ideen I* (HU III/1), pág. 78 [cursiva del autor] (*Ideas I*, pág. 86).

230 Heidegger, M., GA 20, pág. 142.

las que el objeto siempre se manifiesta en diferentes perspectivas y escorzos, la vivencia muestra la cosa en su absoluta concreción. Transcendencia e inmanencia presentan una distinción de principio en las formas de darse algo:

> Percepción inmanente y percepción transcendente no se distinguen sólo en que el objeto intencional [...] sea una vez inmanente al percibir, en el sentido de ingrediente, y la otra vez no; antes bien, se distinguen por un modo de darse el objeto. [...] Percibimos las cosas porque se «matizan» o «escorzan» en todas las determinaciones que en el caso dado «caen» «real» y propiamente dentro de la percepción. Una vivencia no se matiza ni escorza.[231]

De nuevo, Heidegger recuerda que llamar absolutas a las vivencias significa tematizarlas como objetos posibles de la reflexión e ignorar al ente mismo.[232]

En tercer lugar, con la cancelación de la validez del mundo natural operada por la reducción, la conciencia es la única instancia que se me da en sentido absoluto:

> Esto es lo que queda a pesar de que hemos «desconectado» el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos. No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el íntegro ser absoluto que, bien entendido, alberga en sí todas las transcendencias del mundo, las «constituye» en sí.[233]

Toda cosa es relativa a la conciencia. Se consuma así, a juicio de Heidegger, la primacía de la subjetividad sobre la objetividad típica del idealismo. Pero con ello no se determina el ente mismo

231 Husserl, E., *Ideen I* (HU III/1), pág. 88 (*Ideas I*, pág. 96).
232 *Cf.* Heidegger, M, GA 20, pág. 143.
233 Husserl, E., *Ideen I* (HU III/1), pág. 107 (*Ideas I*, pág. 115).

en su ser. Únicamente, se consigue establecer un orden de prioridad, que «atribuye [a la conciencia] una anterioridad formal respecto de toda objetividad».[234]

Y, en cuarto lugar, la conciencia se define como puro campo transcendental, sin ataduras a realidad concreta alguna:

> Pero con todo este peculiar estar entretejido con todas «sus» vivencias, no es el yo que las vive nada que pueda tomarse *por sí*, ni de que pueda hacerse un objeto *propio* de investigación. Prescindiendo de sus «modos de referencia» o «modos de comportamiento», está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí, indescriptible: yo puro y nada más.[235]

Husserl remite al ser ideal de la conciencia, a la estructura a priori de la intencionalidad, olvidándose del ser que es intencional:

> En este carácter ontológico, conciencia pura, se hace claro que no se trata de [...] una determinación ontológica del ente que tiene la estructura de la intencionalidad, sino de la determinación ontológica de la estructura misma como en sí desprendida.[236]

Ahora bien, ninguno de estos cuatro presuntos caracteres del ser de la conciencia se legitima en una aproximación fenomenológica a la cosa misma: el ser de la conciencia. Lo que opera en la noción husserliana de la conciencia es más bien el prejuicio de cierta idea de ciencia que reclama como objeto aquella conciencia pura. Aquellas cuatro determinaciones no dejan ver el ser propio

234 Heidegger, M., GA 20, pág. 145.

235 Husserl, E., *Ideen I* (HU III/1), pág. 179 [cursiva del autor] (*Ideas I*, pág. 190).

236 Heidegger, M., GA 20, pág. 146.

de la conciencia; por el contrario, muestran su ser en cuanto «*captado, dado, constituyente e ideante*».[237] Como ya hemos visto en la crítica heideggeriana al giro cartesiano que se da en *Ideas*, ya no se trata tanto de un retroceso a las cosas mismas como de un regreso a la idea tradicional de certeza absoluta propia de la filosofía moderna. Una crítica que reaparece en las lecciones de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*:

> La primera pregunta de Husserl no se deja guiar por los caracteres ontológicos de la conciencia, sino que más bien responde a esta reflexión: *¿cómo puede en general convertirse la conciencia en objeto posible de una ciencia absoluta?* La idea de que *la conciencia debe ser región de una ciencia absoluta* no ha sido simplemente inventada, sino que es la idea que ocupa a la filosofía *moderna* desde Descartes. La elaboración de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología *no* se ha conquistado *fenomenológicamente por medio de un retroceso hacia las cosas mismas*, sino retrocediendo hacia una idea tradicional de filosofía.[238]

Heidegger pone de manifiesto que las determinaciones husserlianas del ser de la conciencia expresan cualidades externas, extraídas del modo como la conciencia aparece ante sí misma en la reflexión, no de su «ser mismo». Heidegger contrapone a esta idea de ribetes teoretizantes, que apresa el ser captado con ayuda de una conciencia reflexiva, la noción del ente en sí mismo, esto es, la cosa en el modo específico de presentarse como «ella misma» es en correlación con un determinado comportamiento.

237 *Ibid.*, pág. 146 [cursiva del autor].
238 *Ibid.*, pág. 147 [cursiva del autor].

3.4.2
La barrera de las reducciones fenomenológicas

La siguiente pregunta que cabe plantearse después de la crítica de la conciencia es si desde la fenomenología es posible abordar la cuestión del ser. Concretamente, si el método de las reducciones tiene alguna utilidad para la investigación ontológica, Heidegger no tarda en afirmar que la reducción fenomenológica, al suspender la validez de la actitud natural, es incapaz de captar el ser de la conciencia, porque con ella «[...] se escapa de las manos el suelo sobre el que podría interrogarse por el ser de la intencionalidad».[239]

Otra barrera impuesta por la reducción es que con ella uno se mantiene exclusivamente en el plano del «qué» *(Was)*, del contenido eidético, abstrayendo del «cómo» *(Wie)*, del modo de ser de los objetos concretos. Mediante la reducción, por poner un caso, puede delimitarse la esencia del color frente a la del tono sin interrogarse siquiera por el modo de ser de sus respectivos objetos. Precisamente cuando se determina la *essentia* del color y del tono, se aparta la mirada de la *existentia* real del objeto. A través de la reducción, la conciencia pura sólo muestra «[...] el qué, la estructura de los actos, pero no tematiza su ser acto como tal».[240] Ahora bien, si ha de interrogarse por el modo de ser de la intencionalidad, el ente que es intencional debe darse de manera originaria. ¿Y dónde se da con esa originalidad? Justo en la actitud natural colocada entre paréntesis por la *epoché*. En la actitud natural, está co-aprehendido el ser, la realidad de la intenciona-

239 *Ibid.*, pág. 150. Como se apunta en el apartado siguiente, el verdadero fundamento de la intencionalidad es el estar-en-el-mundo.

240 *Ibid.*, pág. 151.

lidad.[241] Sin nombrarlo explícitamente, a lo que se está aludiendo es sin duda al Dasein que, al igual que la vida, atesora una comprensión prerreflexiva del ser.

En definitiva, ¿cuál es el verdadero foco de discrepancia entre Husserl y Heidegger? Básicamente, su diferente concepción de la actitud natural. Heidegger pone dos objeciones a la descripción husserliana de esta última: su carácter naturalista y su carga teórica. En cuanto a lo primero cabe preguntarse: ¿cómo se manifiesta la conciencia en la actitud natural? ¿Cómo algo realmente natural o cómo algo «naturalizado»? En opinión de Heidegger, la conciencia se ha naturalizado desde la óptica de la razón teórica, transmitiendo así una visión tradicional del hombre como animal racional, persona, espíritu, etcétera. Se filtra, por consiguiente, una idea preconcebida del ser de la conciencia que concibe al ser humano como un devenir de sucesos ordenados espacio-temporalmente. Pero «[...] esto es una experiencia que en ningún caso es natural, sino que encierra en sí una determinada actitud teórica».[242] La posición de Husserl se mantiene en el ámbito de la reflexión objetivante, en la que los entes sólo aparecen como entes para la contemplación de la conciencia. En el estudio de la conciencia como región temática de la fenomenología, no se discute la pregunta por el ser de la intencionalidad. Con ello casi hemos dado respuesta a la segunda objeción. La verdadera actitud natural, en la que vivimos antes de toda reflexión, no es verdaderamente una actitud que uno adopte en unas ocasiones y abandone en otras, sino algo en lo que ya siempre se está.[243] El hilo conductor de la crítica de Heidegger arranca de la comprensión originaria de una vida fáctica sometida a un constante proceso de realización en el mundo y no de un sujeto reflexivo colo-

241 *Cf. ibid.*, pág. 153.
242 *Ibid.*, págs. 155-156.
243 *Cf. ibid.*, pág. 156.

cado frente al mundo en un estado final objetivado de lleno. Precisamente esta crítica ya está de alguna manera presente en el proyecto iniciado en 1919 de una fenomenología como ciencia originaria de la vida fáctica. Heidegger define su proyecto como un retorno al punto de partida originario de la intencionalidad, empezando por el ser del hombre concreto.

Ahora bien, «¿por qué esta pregunta por el ser?»[244] La utilidad no es un criterio para el conocimiento. De momento, la pregunta por el ser de lo intencional es una posibilidad; a la postre, se verá como una necesidad. Heidegger considera que la fenomenología husserliana omite esta dimensión ontológica de la intencionalidad y, por ello, la tilda de afenomenológica. Husserl se dejó fascinar por el descubrimiento de las leyes del pensamiento ideal en su independencia con respecto a las leyes reales de los procesos psíquicos. Por eso, su oposición al naturalismo le conduce a las posiciones personalistas de Dilthey, como se aprecia en el artículo «La filosofía como ciencia estricta». El propio Dilthey, por su parte, dejó ver su deuda con Husserl en sus últimos trabajos sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu, no sin sentir, por otra parte y con razón, cierto espanto ante las declaraciones de Husserl sobre la historia en aquel artículo.[245] Heidegger dice más: aun sin medios para ello, en Dilthey se percibe una tendencia a la cuestión del ser más clara que en Husserl.

244 *Ibid.*, pág. 157.
245 *Cf. ibid.*, pág. 165.

3.4.3
El «estar-en-el-mundo» como fundamento de la intencionalidad

En los cursos de 1921-1922, Heidegger manifiesta:

> Lo que realmente me inquieta es: ¿ha caído la intencionalidad del cielo? Y si es algo último, ¿cómo ha de entenderse esto último? [...] La intencionalidad es la estructura formal fundamental de todas las estructuras categoriales de la facticidad.[246]

Heidegger no duda en instalar la intencionalidad sobre el fundamento de nuestro «estar-en-el-mundo», dentro del cual nos la tenemos que ver práctica y teóricamente con las cosas y los otros seres humanos. El contexto estructural del que arranca la reflexión heideggeriana es el horizonte del mundo pre-dado y el ser de la conciencia que se extiende en la temporalidad. Con esta impostación ontológica, se rompe la imagen ingenua de una conciencia que se constituye a sí misma. El mundo y la temporalidad son ahora condiciones de posibilidad de la conciencia misma. Ésta ya no es constituyente, sino algo constituido de forma mundana y temporal. He aquí la raíz del Dasein como proyecto arrojado *(geworfener Entwurf).* El Dasein conserva las posibilidades de abrir comprensivamente el mundo, pero dentro de un horizonte ya siempre precomprendido en cada caso. Se consuma así la ruptura definitiva de la noción clásica del *subiectum* como algo inmóvil, encerrado en sí mismo y fundamento absoluto de toda realidad.

Pero ¿cómo se resuelve el problema del mundo en Husserl? Dicho de otro modo, ¿cómo una conciencia a-mundana puede

246 *Idem*, GA 61, pág. 131.

transcender hacia el mundo? Husserl sitúa la transcendencia del mundo en la inmanencia de la conciencia. Ahora bien, ¿cómo puede el conocimiento asegurarse su adecuación con los objetos conocidos? ¿Cómo puede el sujeto salir de sí mismo y alcanzar finalmente los objetos?[247] La mundanidad del sujeto es el verdadero problema. La vuelta a las cosas mismas nos lleva al enigma de la mundanidad del sujeto; lo enigmático es la relación entre la interioridad de la vida subjetiva y la exterioridad con la que el hombre se ve a sí mismo. La posición transcendental olvida que la percepción de una cosa, por ejemplo, es ella misma percepción en el mundo, porque el mismo sujeto se ve en el mundo; la percepción no es un acto que se lleva a cabo fuera del mundo, sino que es una actividad de la subjetividad corporal, de una subjetividad que sólo percibe cosas en la medida en que proyecta horizontes que pueden verificarse por el movimiento del cuerpo. La percepción es el acto de una conciencia concreta enmarcada en su corporalidad y no el acto de una conciencia abstracta.

El error fundamental de Husserl, como ya observó agudamente Merleau-Ponty, se halla en su misma noción de conciencia pura y en su concepción de la reducción como acceso a esta conciencia. No sólo porque una reducción completa sería únicamente posible para un espíritu puro, ya que incluso nuestras reflexiones tienen lugar en el seno del flujo temporal que intenta apresar, sino, sobre todo, porque no hay tal conciencia pura. Sólo hay conciencia comprometida. En efecto, no es nuestro contacto con el mundo el que reposa sobre una conciencia constituyente; al revés, es nuestra conciencia misma la que se inserta en el contacto vital con el mundo:

> No hemos de preguntar si realmente percibimos el mundo; más bien, al contrario: el mundo es lo que percibimos. [...] El mundo

247 *Cf. idem*, GA 20, pág. 139.

no es lo que yo pienso, sino aquello que vivo; yo estoy abierto al mundo, me comunico indubitablemente con él, si bien no es de mi posesión, ya que es inagotable.[248]

Estamos comprometidos con el mundo. Nuestro cuerpo nos ha ligado a él con una multitud de hilos intencionales, antes de que este mundo aparezca como representación en la conciencia. La conciencia representativa no es más que una forma de conciencia.[249]

Con todo, según el análisis husserliano de la intencionalidad, los modos de darse las cosas a la conciencia nunca se manifiestan de forma aislada, más bien se entretejen en un plexo de referencias que constituye el trasfondo de las vivencias intencionales. Y en este sentido, siendo consecuentes con el principio de evidencia, para la fenomenología sólo podría existir un tema fundamental: el del horizonte del mundo. Cabe explicar el ámbito categorial a partir del horizonte del mundo que, como totalidad de conformidad, tiene un mero carácter formal. En su disputa con Husserl, Heidegger conjuga la máxima fenomenológica «a las cosas mismas» en el singular: «a la cosa misma».[250] Esta modificación está justificada, como vio con claridad Eugen Fink, ya

248 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception* (prólogo), *op. cit.*, págs. XI-XII. La mundanidad del mundo, lo que hace mundo al mundo, es la facticidad. La reducción eidética –señala Merleau-Ponty– es el método de un positivismo fenomenológico que funda lo posible sobre lo real.

249 *Cf. ibid.*, págs. III-IV. La posterior fenomenología genética del último Husserl reconoce este hecho al admitir que toda reflexión debe empezar volviendo a la descripción del mundo de la vida *(Lebenswelt)*. A la luz de las evidencias textuales que aportan las investigaciones realizadas en la llamada fenomenología genética, se impone en estos momentos la necesidad de una revisión de las interpretaciones clásicas de un Husserl idealista y defensor del solipsismo; por cierto, unas interpretaciones que un amplio sector de la historiografía filosófica ha asumido acríticamente, en gran medida a partir de las críticas heideggerianas aquí formuladas. En el apartado 5.4, ofrecemos más detalles sobre esta cuestión.

250 Heidegger, M., GA 20, págs. 104s.

que en el fondo la fenomenología se ocupa únicamente de *una* cosa: el mundo como apertura previa e irrebasable.[251] El error de Husserl consiste en situar el mundo en el ámbito de la constitución inmanente de la subjetividad transcendental. A nuestro modo de ver, la alternativa de Heidegger, a pesar de desplazar la visión teorética de la intencionalidad hacia su significado originario como «estar-en-el-mundo», tampoco resuelve la paradoja del mundo. ¿Por qué? En última instancia, sustituye la función constitutiva de la conciencia por el ser y no, como cabría esperar, por el mundo. Éste es el resultado de la culminación de un proceso de ontologización que, como veremos en el apartado final, se asienta en el supuesto de la diferencia ontológica.

La pregunta por la esencia del mundo se erige en el tema central de la reflexión fenomenológica. Y al abordar la exploración del mundo, ¿qué es lo que encontramos? ¿A un sujeto que lo vive como corriente de vivencias intencionales de la conciencia o a un existente que encuentra en él un horizonte para sus propios proyectos y posibilidades? En ambas hipótesis, el mundo es el a priori donde las cosas son vividas de un modo peculiar. De ello nos percatamos a través de la comprensión del mundo y de los lenguajes que nos transmiten su significado. Ambas fórmulas reflejan, sin embargo, dos modalidades contrapuestas de entender la fenomenología. «Mundo de la vida» es la categoría central de una fenomenología de la conciencia pura; «estar-en-el-mundo» desempeña un rol similar en una fenomenología ontológico-existencial del Dasein. Conciencia y existencia se hallan efectiva y estrechamente vinculadas al mundo, pero difieren en el modo de relacionarse con él. La conciencia se relaciona de una manera intencional en función de la referencia de sus vivencias a los contenidos materiales de las mismas. Por el contrario, la rela-

251 *Cf.* Fink, E., «Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Kantstudien* 38 (1993), pág. 339.

ción que conecta al Dasein heideggeriano con el mundo consiste en un encuentro y trato familiar con las cosas y los hombres en actitud práctica de solicitud y ocupación.

Nos hallamos, pues, ante dos versiones de la intencionalidad: una husserliana, aislada del mundo y enclaustrada en su propia actividad noética; otra heideggeriana, abierta al mundo en su dimensión noemática.[252] Estas dos formas de ver la conciencia intencional, una desde la óptica de la *intentio* y la otra desde la del *intentum*, responden a dos maneras diferentes de comprender la reducción y la intuición categorial. Husserl insiste reiteradamente en la diferencia entre la aprehensión de los objetos sensibles y la de los objetos categoriales. Heidegger, en cambio, pretende mostrar la conexión orgánica de ambos tipos de aprehensión. Lejos de una existencia separada, las ideas nos permiten «ver» el objeto percibido.

El proceso reductor husserliano cancela las cosas del mundo natural para referirlas a una subjetividad lógica y pura. Pero precisamente ese prejuicio epistemológico oculta lo que Heidegger busca: las cosas mismas en su estar en el mundo. El concepto de reducción ha de ser reformulado en una perspectiva ontológica, de tal manera que el referente transcendental sea el ser, descu-

252 De esta manera, se hace explícito que Heidegger nunca abandonó la intencionalidad, como sugieren algunos autores, sino que la interpretó de una forma radicalmente originaria. Agamben, por ejemplo, habla del abandono de la noción de intencionalidad (*cf.* Agamben, G., «La passion de la facticité», en *Heidegger: questions ouvertes, Cahiers du Collège International de Philosophie* 6 [1988], págs. 65-66). A nuestro juicio, nos parece más acertada la tesis de Herrmann que muestra la intencionalidad como hilo conductor de la fenomenología de Heidegger (*cf.* Herrmann, F.-W., «Die Intentionalität in der hermeneutischen Phänomenologie», en *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Duncker & Humblot, Berlín, 2002). Encontramos una postura similar a la de Herrmann en Buchholz, R., *Was heißt Intentionalität? Eine Studie zum Frühwerk Martin Heideggers*, Die Blaue Eule, Essen, 1995, págs. 54ss y 80ss.

bierto y comprendido en y desde sí mismo. De este modo, mientras que la subjetividad husserliana dirime el problema del saber, el Dasein heideggeriano aborda la cuestión de la existencia. La prioridad teórico-especulativa de la conciencia pura cede el puesto al Dasein en su relación cotidiana con lo que está a la mano y de lo que se (pre)ocupa. La conciencia, según Heidegger, ha de ser reubicada en su estar en el mundo. La reducción fenomenológica de Husserl, que remite todo fenómeno al yo puro, debe ser sustituida por la reducción ontológica que retrotrae todo ente a su estar en el mundo. El sujeto ha de entenderse sobre la base de la intencionalidad. Éste es el núcleo de la crítica de Heidegger a Husserl. La meta de la meditación fenomenológica fundamental de *Ideas* está consagrada, desde el principio, a exponer la reducción fenomenológica y a determinar las estructuras de la conciencia pura. En consecuencia, la intencionalidad queda atrapada en un esquema que explora los contornos epistemológicos de la región pura de la conciencia y su fuerza constituyente. El propósito que guía y atraviesa la Sección segunda de *Ideas* no es otro que asegurar a la fenomenología un área de investigación autónoma para el estudio del yo puro. Esto explicaría por qué Husserl insiste tanto en separar la conciencia pura de su inserción natural en el mundo.

El vínculo empírico entre conciencia y cuerpo debe ser puesto entre paréntesis en orden a retener la esencia pura e independiente de la conciencia. Para el fenomenólogo esto significa que existe una forma de acceso al yo puro diferente y mejor que la de la existencia empírica del hombre. Esta forma más originaria es la reflexión. A los ojos de Husserl, la reflexión proporciona unas garantías de evidencia, claridad y rigor que no están al alcance de la actitud natural. La reflexión es un acto intencional cuya evidencia apodíctica descansa en la interioridad del sujeto. Pero este modelo de la reflexión se extrapola al resto de los actos intencionales de la percepción, del recuerdo, de la fantasía, de la

imaginación, etcétera. Para Heidegger, esto provoca un proceso de subjetivización de la intencionalidad,[253] además de un regreso de la fenomenología a una suerte de metafísica cartesiana. Antes de preguntarse fenomenológicamente por el ser de la conciencia, Husserl ya la relega al nivel de objeto presente y a la vista, la encuadra en el clásico modelo de conocimiento sujeto-objeto. Su idealismo transcendental reduce el sentido de todo ente a una modificación de la conciencia constituyente.

Heidegger polemiza contra la noción de subjetividad transcendental pura en nombre de un retorno a las cosas mismas, afirmando que ni el objeto ni el sujeto pueden ser tomados fuera del mundo y de la historia. El mundo histórico es una instancia mediadora dada que existe antes que el sujeto cognoscente y el objeto conocido se constituyan como tales. El sujeto y el objeto no existen fuera del mundo. Ambos viven dados y comprendidos en él. El sujeto y el objeto, el Dasein y los entes se descubren a sí mismos en el a priori concreto del mundo al que pertenece. Como se recuerda en *Ser y tiempo*:

> Las determinaciones ontológicas del Dasein deben ser vistas y comprendidas a priori sobre la base de la constitución ontológica que nosotros llamamos el «estar-en-el-mundo».[254]

Para Heidegger, la investigación fenomenológica de la intencionalidad ha de mostrar la transcendencia del Dasein, el cual, a su vez, posibilita el «dirigirse a algo» de la intencionalidad.[255]

Heidegger reprocha a Husserl haber transformado la reducción fenomenológica en una actividad de separación diametral-

253 *Cf.* Heidegger, M., GA 24, págs. 91 y 446 (*Prob. fund. feno.*, págs. 94 y 373).

254 *Idem*, SuZ, pág. 53 (SyT, pág. 79).

255 *Cf. idem*, GA 24, pág. 447 (*Prob. fund. feno.*, pág. 374).

mente opuesta a la naturaleza relacionante de la intencionalidad. La *distinctio phaemenologica*, de la que ya habla Husserl en las lecciones de 1910-1911, separa al hombre de su conciencia, a la *intentio* inmanente del *intentum* transcendente, al ser constituyente del ser constituido y a la conciencia absoluta del mundo.[256] Este movimiento de separación se produce en la reducción eidética. Para Husserl, la reducción eidética permite el paso de la fenomenología empírica a una fenomenología a priori de la conciencia pura. Heidegger piensa que esta estructura atemporal del *ego* transcendental transforma la fenomenología en una especie de «noumenología» que no toma en consideración la facticidad individual del hombre. Heidegger apuesta por una aproximación a la intencionalidad mucho más natural y directa, enfatizando la íntima co-pertenencia de *intentio* y de *intentum* en el seno mismo de la intencionalidad. No encuentra argumentos que legitimen fenomenológicamente una separación entre la existencia fáctica del hombre y la conciencia pura del mismo. En última instancia, ¿en cuál de estos dos ámbitos cabría encontrar el ser de la intencionalidad? Por ello, Heidegger interroga por el a priori de la intencionalidad desde la realización individual y concreta de los comportamientos intencionales de la vida humana.[257]

El seguimiento fenomenológico de ese proceso de realización de la intencionalidad sirve de hilo conductor para el análisis del ser de los objetos intencionales y del ser del sujeto de la intencionalidad. La intencionalidad del «estar-en-el-mundo» permite

256 *Cf.* Husserl, E., *Grundprobleme der Phänomenologie, op. cit.*, págs. 142-144.

257 Esta idea ya está presente en su recensión del libro de Jaspers (1919-1921), en la que manifiesta abiertamente que «[...] el sentido pleno de un fenómeno abarca los caracteres intencionales de la relación [que establece la *intentio*], del contenido [depositado en el *intentum*] y de la realización [de la intencionalidad]» (Heidegger, M., «Anmerkungen zu Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*», *op. cit.*, pág. 22).

comprender el ser de las cosas en su servicialidad y el ser de sí mismo en el cuidado. En el comportamiento óntico *vis-à-vis* de las cosas existentes y del cuidado, el hombre logra tener la experiencia de la transcendencia o, dicho de otro modo, se le revela la pre-comprensión del mundo que la intencionalidad ya siempre presupone. Es esta misma precomprensión del mundo la que nos remite al ser de la intencionalidad como apertura existencial y transcendencia. La intencionalidad, por tanto, se asienta sobre el fondo de un mundo aún por descubrir. De ahí que Heidegger hable de la diferencia ontológica entre intencionalidad y transcendencia:

> La intencionalidad es la *ratio cognoscendi* de la transcendencia. Ésta es la *ratio essendi* de la intencionalidad en sus diferentes modos.[258]

El sujeto ya no es una unidad supratemporal, sino una unidad diseminada en el horizonte temporal del mundo.

En resumen, la discusión crítica acerca de la comprensión husserliana de la intencionalidad puede condensarse en tres puntos. Primero: reducir todo objeto transcendente a la conciencia supone ignorar la diferencia ontológica entre *intentio* e *intentum*. Segundo: el ser de la intencionalidad, lejos de constituirse como el resultado de una actividad mental de un sujeto inmanente, se expresa en la apertura y la transcendencia hacia el mundo. Tercero: frente al distanciamiento husserliano respecto de la facticidad de la existencia humana, para Heidegger la aproximación fenomenológica al ser de lo intencional debe partir del análisis del comportamiento intencional que el hombre establece con el mundo en su vida concreta y diaria. Se consuma así el paso del yo puro al Dasein fáctico, el tránsito de la reflexión al cuidado y se establece la prioridad de la *prâxis* frente a la *theoría*. En la

258 *Idem*, GA 24, pág. 91 (*Prob. fund. feno.*, pág. 95).

perspectiva de Heidegger, la reducción fenomenológica que practica Husserl es una operación de separación opuesta a la naturaleza relacionante y transcendente de la intencionalidad.

3.5
Cuarto paso de desarrollo: la elaboración del concepto pleno de fenomenología hermenéutica del Dasein

La fundación de la fenomenología hermenéutica en el semestre de posguerra de 1919 arranca de una experiencia temática originaria que precisa, a su vez, un tratamiento metodológico igualmente originario. Desde el punto de vista temático, se trata de la experiencia originaria de la vida ateorética que, al mismo tiempo, remite a la experiencia metodológica originaria de que el acceso al ámbito de lo ateorético no se logra desde la reflexión. La fenomenología reflexiva de Husserl, que Heidegger conocía a la perfección como asistente suyo y atento lector de sus trabajos, sólo permite el acceso y la descripción de las vivencias de la conciencia desde el ámbito teórico, pero no ofrece herramientas para comprender el fenómeno de la vida preteorética. En este sentido, Heidegger transforma la fenomenología husserliana de manera hermenéutica estableciendo con ello un concepto absolutamente nuevo de fenomenología. Todos los desarrollos posteriores de la fenomenología hermenéutica que encontramos en las lecciones de Friburgo y Marburgo se determinan –como ha señalado Herrmann en diferentes trabajos– a partir del descubrimiento de la esfera ateorética o preteorética de la vida y de la necesidad de desarrollar un método de acceso adecuado a esa esfera.[259] El

259 *Cf.*, por ejemplo, Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, *op. cit.*, págs. 119-121 e *idem*, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers* Beiträge zur Philosophie, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994, págs. 7-12.

camino de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica y preteorética iniciado en el semestre de posguerra de 1919 desemboca en la fenomenología hermenéutica del Dasein desplegada sistemáticamente en *Ser y tiempo* (1927). A la luz de los tres pasos de desarrollo de la fenomenología hermenéutica analizados en los apartados anteriores, queda claro que la fenomenología hermenéutica del Dasein sólo es posible desde el trasfondo y la discusión con la fenomenología reflexiva de la conciencia. También se han indicado las similitudes y las diferencias entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

¿Qué elementos nuevos aporta el concepto de fenomenología hermenéutica elaborado en *Ser y tiempo*? Tanto Husserl como Heidegger parten del mismo principio fenomenológico. Sus respectivos modos de tratar los fenómenos se adhieren a la máxima del regreso «a las cosas mismas», pero ambos se diferencian sustancialmente en el método de acceso a las cosas. Husserl opta por el método reflexivo de las reducciones; en *Ser y tiempo* y en las lecciones del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, se amplía el método de acceso hermenéutico con la incorporación de la reducción, la construcción y la destrucción hermenéuticas. Siguiendo el esquema de exposición de Herrmann, se contraponen a continuación las formas en que Husserl y Heidegger tratan los fenómenos *(Behandlungsart)* así como sus respectivos métodos de acceso *(Zugangsmethode)*.[260]

260 *Cf.* Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, *op. cit.*, págs. 122-168. Asimismo, en su extenso comentario a la introducción de *Ser y tiempo*, encontramos un análisis detallado del parágrafo metodológico (§ 7) en el que se desglosa cuidadosamente el concepto de fenomenología (*cf.* Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von* Sein und Zeit, vol. 1, *op. cit.*, págs. 277-390).

3.5.1
La fenomenología como modo de tratamiento

La fenomenología es un modo peculiar de tratar los objetos temáticos. Sin embargo, ¿cuál es el objeto temático de la fenomenología reflexiva de Husserl y de la fenomenología hermenéutica de Heidegger? El primero analiza la vida de la conciencia y sus vivencias, para el segundo el objeto temático es el ser del Dasein. Pero antes de entrar a considerar el tratamiento que cada uno de ellos hace de su respectivo objeto temático, hay que caracterizar brevemente el concepto formal de fenomenología y su posterior desformalización.

El concepto formal de fenomenología
Heidegger subraya en *Ser y tiempo*:

> [la] [...] expresión «fenomenología» significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de ésta.[261]

Con frecuencia, se olvida que el título «fenomenología» designa en primera instancia un modo de investigación, de tratamiento de los fenómenos. La fenomenología no es una disciplina filosófica como la ética, la ontología o la teoría del conocimiento, ya que en cuanto método no remite a ningún campo temático de investigación propio, como sucede en el caso de las disciplinas mencionadas. El campo temático de *Ser y tiempo* es el ser de los entes y el sentido del ser en general. Y este campo temático se aborda de manera fenomenológica, es decir, sin referencia a nin-

261 Heidegger, M., SuZ, pág. 27 [cursiva y entrecomillado del autor] (SyT, pág. 51).

guna orientación previa. En este sentido, Heidegger suscribe las diferentes formulaciones husserlianas del principio de la exención de presupuestos.[262] Pero no se conforma con la simple aplicación de ese principio, pues ello supondría practicar una fenomenología como la de Husserl. El método reflexivo de la fenomenología de este último ha abierto el campo de análisis de la conciencia y sus vivencias intencionales. Con ello, la fenomenología se circunscribe metódica y temáticamente a un punto de vista determinado: primero como fenomenología de las vivencias puras de la conciencia *(Investigaciones lógicas)* y luego como fenomenología de la subjetividad transcendental *(Ideas I)*. Heidegger radicaliza el principio husserliano y rechaza la adhesión a cualquier tipo de fenomenología dada:

> Las aclaraciones que hemos hecho del concepto preliminar de fenomenología indican que lo esencial en ella no consiste en ser una «corriente» filosófica *real*. Por encima de la realidad está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad.[263]

Al igual que Husserl invoca la autonomía metodológica de la fenomenología frente a la existencia de otras metodologías, Heidegger también reivindica la independencia de su ver fenomenológico con respecto de las direcciones fenomenológicas ya dadas por Husserl o Scheler.

Más allá de la negativa a practicar la fenomenología en el sentido expuesto por Husserl, Heidegger exige una caracterización positiva del método fenomenológico:

262 *Cf.*, por ejemplo, Husserl, E., LU II/1 (HU XIX/1), pág. 24 (*Inv. lóg. 1*, pág. 227) e *Ideen I* (HU III/1), pág. 51 (*Ideas I*, pág. 58).
263 Heidegger, M., SuZ, pág. 38 [cursiva del autor] (SyT, pág. 61).

3. Fenomenología reflexiva versus *fenomenología hermenéutica*

El término «fenomenología» expresa una máxima que puede ser formulada así: «¡a las cosas mismas!».[264]

Sin embargo, Heidegger coloca la máxima entre comillas para distanciarse expresamente del significado que ésa tiene en Husserl. Para este último, las cosas que se dan en la conciencia se hacen evidentes a través de la mirada reflexiva. La crítica de Heidegger, como vimos en el apartado anterior, se dirige al establecimiento del principio de evidencia como primer principio metodológico de la investigación fenomenológica. Heidegger acepta el principio de regreso a las cosas mismas de una manera puramente formal sin entrar en las implicaciones temáticas (como el problema de la reflexión, de la evidencia, de la reducción, etcétera). Intenta recuperar el sentido formal del concepto de fenomenología a partir de una aclaración del sentido de los dos términos griegos contenidos en la palabra «fenomeno-logía». Por una parte, «[...] φαινόμενον quiere decir: lo que se muestra, lo patente».[265] Más exactamente: lo que se muestra-en-sí-mismo. Este concepto formal de fenómeno debe distinguirse de la forma privativa de apariencia *(Schein)* y de la simple manifestación *(Erscheinung)*. Por otra parte, «[...] λόγος significa fundamentalmente decir, [...] hacer patente aquello de lo que se habla en el decir».[266] A partir de aquí, se elabora la conocida definición formal de fenomenología: «[...] dejar ver desde sí mismo aquello que se muestra, y dejarlo ver tal como se muestra desde sí mismo».[267] «Fenómeno», por tanto, no designa el objeto temático mismo, sino sólo el modo como comparece y se da a la investigación fenomenológica; el «*lógos*» indica *cómo* debe investigarse el objeto temático que se muestra en sí mismo.

264 *Ibid.*, pág. 27 [entrecomillado del autor] (*ibid.*, pág. 51).
265 *Ibid.*, pág. 28 (*ibid.*, pág. 51).
266 *Ibid.*, pág. 32 (*ibid.*, pág. 55).
267 *Ibid.*, pág. 34 (*ibid.*, pág. 57; aquí nos separamos ligeramente de la traducción castellana).

La desformalización del concepto formal de fenomenología

Una vez establecido el sentido formal de fenomenología, hay que dar paso a la concretización de las determinaciones del objeto temático que se muestra en sí mismo. Éste es precisamente el problema de la desformalización: el de la relación que se establece entre método y su objeto temático. Esta desformalización puede realizarse en dos direcciones: el concepto formal de fenómeno puede concretizarse con relación al ente por una parte, y al ser del ente, por otra.

En el *primer* caso de desformalización, pasamos del concepto formal al concepto vulgar de fenomenología. Aquí, el ente, incluido el ser humano, se tematiza desde la óptica de las ciencias positivas como objeto inanimado, objeto viviente, objeto físico, objeto corporal, objeto artístico, etcétera. En este sentido vulgar, la fenomenología sigue siendo un método, aunque propiamente científico, que nunca ofrece un acceso originario a los objetos que se muestran en sí mismos, sino uno deformado teoréticamente.

En el *segundo* caso de desformalización, pasamos del concepto formal al concepto fenomenológico de fenomenología. El verdadero objeto temático de la filosofía es para Heidegger el ser del ente, que ineludiblemente acaba por remitir al sentido del ser en general:

> El concepto fenomenológico de fenómeno se entiende como aquello que muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados.[268]

Pero ese ser del ente no se muestra inmediata y regularmente como los objetos de las ciencias positivas; más bien permanece oculto al principio:

> Aquello que eminentemente permanece *oculto* o recae de nuevo en el *encubrimiento* o que sólo se muestra de manera «*disimulada*» no

268 *Ibid.*, pág. 35 (*ibid.*, pág. 58).

> es este o aquel ente, sino el *ser* del ente. El ser del ente puede quedar hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado.[269]

Sólo en el dejar ver fenomenológico auténtico se des-encubre, se desvela el ser de los entes inicialmente encubierto en el tratamiento científico de los objetos. Pero no sólo eso. Una primera indicación formal del ser en su relación con los entes muestra que «[...] el ser del ente no "es" él mismo un ente».[270] Esta afirmación contiene la idea central de la diferencia ontológica. El ser no puede ser reducido a un ente. Constituye el estado de abierto *(Erschlossenheit)* que posibilita la comprensión del ser de los entes y del Dasein. El ser del propio Dasein que se entiende como existencia y el ser de los entes que se comprende bien como estar-a-la-mano bien como estar-ahí-delante sólo resultan posibles a partir de una comprensión previa del ser en general. El hecho de que el horizonte de los entes se enmarque en el horizonte de la existencia del Dasein explica que la tematización filosófica del ser de los entes y del ser en general pueda realizarse sólo a través de una analítica existenciaria del Dasein.

La desformalización husserliana del concepto formal de fenomenología se dirige hacia un campo temático diferente: la vida de la conciencia con sus actos y vivencias. Pero al igual que el fenómeno del ser del ente, la verdadera estructura de la conciencia no se muestra en la actitud natural y científica, por lo que también tiene que ser desocultada con ayuda de la fenomenología. Pero ¿acaso el yo, con sus diversas vivencias y actos del percibir, recordar, esperar y juzgar, no se manifiesta sin necesidad de una mostración fenomenológica? ¿Acaso no se presentan los objetos de mi conciencia en la vida natural? Es cierto, pero esas vivencias y esos actos todavía no son objetos temáticos de la fenomenología. En la conciencia natural, vivimos

269 *Ibid*, pág. 35 [cursiva y entrecomillado del autor] (*ibid.*, pág. 58).
270 *Ibid*, pág. 6 [entrecomillado del autor] (*ibid.*, pág. 29).

nuestros actos de manera absolutamente atemática y sin entrar a analizarlos. Sólo la reflexión permite convertir estos actos en objetos temáticos de la investigación fenomenológica. La reflexión fenomenológica permite desvelar la esencia pura de los actos y su relación intencional con los objetos. Nuevamente, quedan patentes las diferencias de estos dos modos de tratamiento de las vivencias: el modo reflexivo de Husserl y el hermenéutico de Heidegger.

3.5.2
La fenomenología como método de acceso

Una vez caracterizado el concepto fenomenológico de fenomenología y establecido que el objeto temático es el ser del ente, hay que mostrar cómo se accede metodológicamente a este último. ¿Cuál es el camino que nos permite acceder al ser del ente inicialmente oculto? ¿Cómo logramos desocultarlo? *Ser y tiempo* no se pronuncia claramente al respecto. Tan sólo se señala:

> El modo de comparecencia del ser y de las estructuras de ser en cuanto fenómeno debe empezar por serle *arrebatado* a los objetos de la fenomenología. De ahí se sigue que tanto el *punto de partida* del análisis como el *acceso* al fenómeno y la *penetración* a través de los encubrimientos dominantes requieran una particular precaución metodológica.[271]

En las lecciones del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, se formulan los tres elementos fundamentales del método fenomenológico que permiten llevar a cabo esa triple tarea: la reducción, construcción y destrucción fenomenológicas.[272] La reducción fenomenológica asegura el pun-

271 *Ibid*, pág. 36 [cursiva del autor] (*ibid.*, pág. 59).
272 *Cf. idem*, GA 24, págs. 26ss (*Prob. fund. feno.*, págs. 44ss).

to de partida de la investigación, la construcción fenomenológica asegura el acceso fenomenológico al fenómeno del ser y la destrucción fenomenológica penetra en los encubrimientos dominantes. En la medida en que el análisis fenomenológico aparta la mirada de los entes intramundanos y fija su atención en la precomprensión atemática que se tiene de la constitución ontológica de éstos, la reducción fenomenológica es el primer paso hacia la tematización expresa del ser del ente. La construcción fenomenológica desvela y abre el modo de ser propio del ente: por una parte, el ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein, se desvela como ocupación *(Besorgen)* en el marco de un todo de conformidad y, por otra, el ser del Dasein, que se hace patente como existencia y cuidado *(Sorge)* en el horizonte significativo del mundo. Y, finalmente, la destrucción fenomenológica permite penetrar críticamente en los fenómenos encubridores que acompañan a toda investigación, permitiendo distinguir entre fenómenos verdaderos y encubridores, entre fenómeno y apariencia.

También Husserl habla de la reducción como método de acceso al ámbito puro de la conciencia. Aquí no es el lugar de volver a comentar los tres niveles de la reducción,[273] sino de señalar que el método fundamental de la *epoché* y de la reducción es, al igual que los tres pasos del método fenomenológico de Heidegger, un método que permite el acceso al campo de investigación de la conciencia. Tanto Husserl como Heidegger hablan de una reducción, pero en dos sentidos completamente distintos. En palabras de Herrmann, «ambos sentidos de "reducción" se distinguen como la reflexión y la hermenéutica y, de esta manera, como la conciencia y el Dasein».[274] Hay que enmarcar esta afirmación en las diferencias anteriormente establecidas entre la fenomenología reflexiva

273 En el apartado 3.2.6, se ofrece una caracterización de los tres niveles de la reducción: gnoseológica, eidética y transcendental.

274 Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, *op. cit.*, pág. 150.

de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger. La reducción transcendental husserliana, que permite poner al descubierto el ser absoluto de la conciencia pura, se realiza en actitud reflexiva, mientras que la reducción hermenéutica heideggeriana que desvela los modos de ser del Dasein, procede en términos comprensivos. Precisamente el parágrafo metodológico de *Ser y tiempo* determina la fenomenología como hermenéutica.[275] La primera tarea de esta última se concreta en una fenomenología del Dasein, es decir, un análisis de las estructuras ontológicas fundamentales del Dasein y de los modos de ser de los restantes entes. Ahora bien, en la medida en que el desvelamiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein abre «el horizonte [...] de los entes que no son el Dasein»,[276] puede decirse que la hermenéutica también elabora las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. En resumidas cuentas:

> Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su método de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein.[277]

Así pues, con la incorporación de los tres elementos metodológicos de la reducción, construcción y destrucción se completa la hermenéutica fenomenológica del Dasein que se remonta a las primeras formulaciones de la ciencia originaria de la vida en el semestre de posguerra de 1919.

275 *Cf.* Heidegger, M., SuZ, pág. 37 (SyT, pág. 60).
276 *Ibid.*
277 *Ibid.*, pág. 38 (*ibid.*, pág. 61).

4.

Acotaciones a la interpretación heideggeriana de la fenomenología de Husserl

4.1
Malentendidos en torno al cartesianismo y al idealismo transcendental

La búsqueda husserliana de un fundamento como la conciencia, que goza de un tipo de evidencia diferente a la de los objetos del mundo, ha servido para que se acuse a Husserl no sólo de cartesianismo (como en el caso de Heidegger), sino también de fundacionalismo.[278] La fenomenología se ha interpretado con frecuencia como un intento de descubrir determinadas certezas y verdades indubitables que pudieran servir como punto de partida para cualquier tipo de conocimiento. Sin duda, el título de uno de sus artículos más conocidos, «La filosofía como ciencia estricta», es en parte responsable de esta interpretación. Huelga decir que Husserl respondería que el análisis fenomenológico de la subjetividad transcendental tiene un estatus muy diferente al de una investigación sociológica sobre los hábitos de consumo de la población urbana norteamericana. Se trata, en efecto, de investigar las condiciones de posibilidad de la experiencia, pero eso no debe llevar a ver en Husserl a un defen-

278 Con más precisión, la fenomenología de Husserl se ha interpretado como un intento de hallar un fundamento cierto e indubitable que sirva de punto de partida para cualquier tipo de ciencia (*cf.*, por ejemplo, Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1985, pág. 129 y Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford, 1980, págs. 4 y 166-168).

sor del fundacionalismo, al menos en el sentido epistemológico tradicional.

Husserl se diferencia del fundacionalismo clásico al menos en dos aspectos. Por una parte, no concibe su propio análisis transcendental como conclusivo. Siempre es posible mejorar y ampliar el análisis transcendental del campo de la subjetividad. La filosofía como una ciencia basada en justificaciones últimas es una idea que sólo puede ser realizada en un proceso histórico infinito.[279] Y, por otra, Husserl se distancia explícitamente del ideal axiomático y deductivo del método que, por lo general, defiende el racionalismo fundacionalista y, por consiguiente, niega que el yo transcendental pueda convertirse en el punto de partida para una deducción transcendental. La fenomenología no es una disciplina deductiva, sino descriptiva, razón por la cual Husserl enfatiza en repetidas ocasiones que la fenomenología representa un tipo de ciencia diferente a la matemática.[280]

En este sentido, uno no puedo perder de vista los motivos éticos que mueven a Husserl. Sus motivaciones no son primariamente teoréticas, sino prácticas y responden a los esfuerzos éticos de una vida movida por la autorresponsabilidad.[281] Vivir en actitud fenomenológica no se reduce a una ocupación neutral; por el contrario, implica una decisión personal. En otras palabras, la filosofía está estrechamente vinculada a una vida ética. En *Erste Philosophie* [Filosofía primera], Husserl remite de una manera explícita al ideal socrático-platónico de filosofía:

279 *Cf.* Husserl, E., *Erste Philosophie.* Parte segunda: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *op. cit.*, pág. 186.

280 *Cf. idem*, *Ideen I* (HU III/1), pág. 156 (*Ideas I*, pág. 166).

281 *Cf. idem*, *Erste Philosophie.* Parte segunda: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *op. cit.*, pág. 197.

> Sócrates, con su reforma ética de la vida, se caracteriza por interpretar la vida verdaderamente filosófica como una vida de la razón pura. [...] Esto significa una vida en la que el ser humano ejerce en un gesto de autorreflexión incesante y responsabilidad radical una crítica de sus propósitos, trayectoria y significado.[282]

Esta motivación ética resulta de particular importancia cuando caemos en la cuenta de que la tarea de una fundamentación filosófica adecuada responde a un ideal infinito de búsqueda de la verdad, la cual exige del filósofo, y, por ende, del fenomenólogo, gran dosis de autorresponsabilidad individual y responsabilidad hacia los otros y la comunidad.

Con todo, la cuestión filosóficamente más espinosa y problemática es la recurrente acusación de idealismo transcendental. De acuerdo con Husserl, cada objeto tiene que comprenderse a la fuerza en correlación con la subjetividad constituyente. Por tanto, no existe nada fuera de la subjetividad, lo cual nos coloca ante el problema del idealismo. Tras el giro transcendental que se consuma en *Ideas I* y que fue arduamente criticado por Heidegger, «idealismo» se entiende como una posición que defiende la primacía transcendental de la subjetividad, una primacía que Husserl considera tan central para su proyecto que con frecuencia identifica fenomenología e idealismo transcendental. Pero el tipo de idealismo sostenido por Husserl no debe entenderse ni en oposición al realismo ni como una disolución de la realidad del mundo en contenidos mentales.[283] ¿Cómo cabe comprenderlo entonces? La realidad no es simplemente un hecho bruto separado de cualquier contexto de experiencia y de cualquier entramado conceptual, sino que precisa la subjetividad

282 *Idem*, *Erste Philosophie.* Parte primera: *Kritische Ideengeschichte*, *Husserliana* VII, Martinus Nijhoff, La Haya, 1965, pág. 9.

283 *Cf. idem*, *Ideen I* (HU III/1), pág. 335 (*Ideas I*, pág. 347).

para articularse conceptual y comprensivamente. Es en este sentido que la realidad depende de la subjetividad. Los objetos sólo tienen significado para nosotros a través de nuestra conciencia de ellos, sobre todo en el sentido de que se dan al sujeto de cierta manera según diferentes estructuras de aparición y con un significado determinado. Hablar de objetos transcendentes significa hablar de objetos que no forman parte de mi conciencia y que no pueden ser reducidos a mi experiencia de ellos. Se trata de objetos que siempre pueden sorprendernos, es decir, que pueden mostrarse de una manera diferente a la esperada. Pero esto no significa referirse a objetos independientes o inaccesibles a mi conciencia de ellos, pues sólo tiene sentido hablar de objetos transcendentes en cuanto son transcendentes *para nosotros*. Como es evidente, eso no niega o cuestiona la existencia del mundo real; simplemente se rechaza la interpretación objetivista de su estatuto ontológico. El mismo Husserl reconoce en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental]:

> [...] el hecho de que el mundo existe [...] está fuera de toda duda. Pero otra cosa es comprender esta indubitabilidad y clarificar su legitimidad.[284]

Parafraseando una observación de Putnam: la mente no inventa el mundo, pero tampoco se limita a reflejarlo.[285]

Sin embargo, más allá de la discusión entre idealismo y realismo, se plantea el verdadero problema filosófico de cómo se consti-

284 *Idem*, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, *Husserliana* VI, Martinus Nijhoff, La Haya, 1954, págs. 190-191.

285 *Cf.* Putnam, H., *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, Oxford, 1978, pág. 1.

tuye el mundo en la subjetividad. Muchas de las críticas dirigidas a Husserl insisten en que la constitución es un proceso creativo, con lo que se le acusa de un idealismo insostenible. Husserl nunca dio una respuesta clara a la cuestión de si la constitución debe ser comprendida como una creación o como una restauración de la realidad.[286] En cualquier caso, afirmar que el sujeto es la condición de posibilidad para la aparición de los objetos no significa postular una conexión causal entre el primero y los segundos. La subjetividad constituyente no debería compararse con una especie de *Big Bang*: no inicia un proceso causal que determina los objetos. ¿Qué cabe entender exactamente por «constitución»? Por decirlo en breves palabras, debe comprenderse como un proceso que permite la manifestación y significación. Como observa Heidegger, «constituir» no significa «producir» en el sentido de «fabricar», sino «dejar ver el ente en su objetividad».[287] En contra de otro malentendido ampliamente extendido, este proceso no tiene lugar como una cosa llovida del cielo, como si fuera deliberadamente iniciado y controlado *ex nihilo* por el *ego* transcendental. Husserl, al menos el Husserl tardío, piensa que la subjetividad es una condición de posibilidad necesaria de toda constitución, pero no es la única. La constitución es un proceso que implica diferentes instancias constituyentes entrelazadas, como la subjetividad, el mundo de la vida, el cuerpo y la intersubjetividad. En otras palabras, la subjetividad transcendental sólo puede constituir un mundo objetivo si está encarnada en un cuerpo, forma parte de un mundo social y comparte un mundo histórico-cultural. Como Husserl señaló en *Ideas II*, yo, nosotros y el mundo nos pertenecemos mutuamente.[288] La

286 En lo que sigue, nos atenemos a la convincente argumentación de D. Zahavi en *idem*, *Husserl's Phenomenology*, *op. cit.*, págs. 72-77.

287 *Cf.* Heidegger, M., GA 20, pág. 97.

288 *Cf.* Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Libro segundo: *Phänomenologische Untersuchun-*

subjetividad constituyente, por tanto, sólo alcanza una plena relación consigo misma en relación con los otros, es decir, en la intersubjetividad; ésta sólo existe y se desarrolla en la mutua interrelación entre sujetos que están referidos a un mismo mundo; y el mundo ha de concebirse como un ámbito de experiencia común y público. Desde este punto de vista, no dejan de sorprender las similitudes entre el análisis husserliano de la relación entre el sí mismo, el mundo y los otros, por un lado, y los análisis más tardíos de fenomenólogos como Sartre y Merleau-Ponty –por no citar sólo a Heidegger–, por el otro.

Lo que resulta particularmente relevante en este contexto es que el proceso de constitución presupone un elemento de facticidad, una predonación pasiva exenta de una participación o contribución activas del *ego*.[289] Esto no debe llevarnos a pensar en una nueva forma de dualismo; más bien al contrario, la idea es que la subjetividad y el mundo no se pueden comprender separados el uno del otro. Dicho de otro modo, la constitución es un proceso que se despliega en la estructura subjetividad-mundo como el verdadero horizonte transcendental en el que pueden aparecer los objetos. De ahí que el Husserl de la fenomenología genética, como veremos a continuación, abandone la idea de una correlación estática entre el constituyente y lo constituido. La actividad constitutiva, más bien, se caracteriza por cierta reciprocidad en la medida en que el sujeto es constituido en el mismo proceso de constitución. Por tanto, afirmar que el sujeto transcendental permanece inalterado en

---

gen zur Konstitution, *Husserliana* IV, Martinus Nijhoff, La Haya, 1952, pág. 288.

289 *Cf. idem*, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten*, *Husserliana* XI, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966, pág. 328 e *idem*, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*. Parte primera: 1905-1920, *Husserliana* XIII, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, pág. 427.

su propia actividad constituyente es otro malentendido que hay que empezar a erradicar a la vista de la evidencia textual que nos proporcionan las investigaciones husserlianas de los años veinte en torno a la síntesis pasiva, a la intersubjetividad y al mundo de la vida.

4.2
Las aportaciones de la fenomenología genética de Husserl

Evidentemente, aquí no es el lugar de explicar las ideas fundamentales de la fenomenología husserliana, en particular el método de la reducción y el concepto de la intencionalidad. Ni tampoco es cuestión de exponer las tres fases de la fenomenología, conocidas como fenomenología estática, genética y generativa. Más bien se trata de acotar y corregir algunos malentendidos en torno a ciertos temas y problemas planteados por la fenomenología husserliana con el fin de romper con la imagen imperante en un amplio sector de la historiografía filosófica de un Husserl idealista y defensor de la fenomenología transcendental.[290] Otros muchos críticos se mueven todavía en las coordenadas de la clá-

290 El propio Husserl, en un determinado punto de su recorrido filosófico, descubrió que la fenomenología, reformulada en términos transcendentales, se asemejaba a cierta forma de idealismo fichteano (*cf.* Gadamer, H.-G., «Die phänomenologische Bewegung», en *Kleine Schriften* III, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1963, págs. 150-189 e *idem*, «Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie», en *Gesammelte Werke* X, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1987, págs. 161-162, donde se destaca la importancia del concepto del mundo para superar los riesgos de cartesianismo). En realidad, como señaló el propio Gadamer en *Verdad y método* (1960), sería necesario disponer de muchos de los inéditos husserlianos para poder fijar con claridad la posición de Husserl respecto al idealismo y a la subjetividad. Afortunadamente, hoy día ya disponemos de gran parte de ese material, lo cual permite una reevaluación completa de toda su obra.

sica interpretación heideggeriana de Husserl y asumen acríticamente esta imagen.[291]

Un caso especialmente relevante del peso y de la influencia de la interpretación heideggerianizante es el del llamado giro transcendental de la fenomenología. A diferencia de las ciencias positivas, la fenomenología no está interesada en la naturaleza sustancial de las cosas, es decir, su peso, su color o su composición química, sino en el modo en que se nos dan. La cuestión fenomenológico-transcendental es: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la aparición de las cosas como tales? Cabe recordar que la fenomenología transcendental no está interesada en *qué son las cosas*, sino en los *modos en que las cosas están dadas*. Trata de descubrir las leyes esenciales bajo las que opera necesariamente la conciencia para

291 A este respecto, resultan tremendamente reveladoras las críticas heideggerianas a Husserl expuestas anteriormente, en concreto en las primeras lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, así como en las lecciones del semestre de invierno de 1923-1924, *Introducción a la investigación fenomenológica*, y en las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* (*cf.*, respectivamente, los apartados 3.2, 3.3 y 3.4). Ahora bien, independientemente de que uno asuma o no las críticas de Heidegger, no puede olvidarse que desde el campo de la fenomenología ya se lleva tematizando hace tiempo la apropiación heideggeriana de la fenomenología de Husserl en un legítimo intento de «colocar las cosas en su sitio», como suele escucharse en foros fenomenológicos (Ludwig Langrebe, Klaus Held, Rudolf Bernet y Walter Biemel, en el caso alemán; Javier San Martín, Miguel García Baró y Roberto Walton, en el ámbito hispanoparlante; Donn Welton, Dan Zahavi, Steve Crowell y Jitendranath Mohanty, en el contexto anglosajón, por citar algunos nombres). Hay un sinfín de trabajos en torno a las similitudes y diferencias entre Husserl y Heidegger, la posible complementariedad de ambos autores, la legitimidad de la apropiación heideggeriana de elementos de la fenomenología husserliana y un largo etcétera que no viene al caso discutir en estas páginas. Nuestra posición general al respecto es que la separación de caminos entre los dos pensadores se debe a una crítica interna y no al rechazo interior heideggeriano del programa fenomenológico y que es posible proyectar un vínculo entre ambos filósofos, que, por lo demás, deja intactas sus respectivas posiciones.

constituir un mundo significativo.[292] Dicho en otras palabras, la realidad es lo que nos está abierto como real, tanto en la percepción cotidiana como en la investigación científica, y tal apertura es un logro directo de la actividad intencional de la conciencia. El objetivo de la reducción fenomenológica es lograr un acceso a esta actividad constitutiva de la conciencia. En otras palabras, una vez adoptamos la actitud fenomenológica, ya no estamos interesados en *qué* son las cosas en un sentido ingenuo e independiente de la mente, sino más bien en *cómo* son experimentadas en correlación con nuestra subjetividad. Con esta nueva actitud, la experiencia se convierte en fuente de co-nocimiento y significado. Este impulso genera una miríada de cuidadosos y detallados análisis fenomenológicos de la experiencia humana, tales como la experiencia perceptiva del espacio, la *kinesthesis* y la experiencia del propio cuerpo, la conciencia del tiempo, el juicio, la imaginación, la memoria y la intersubjetividad, por citar algunos ejemplos.

Asimismo, se ha dicho con frecuencia que la actitud de Husserl es transcendental, mientras que Heidegger y Merleau-Ponty rechazan el punto de vista transcendental al situar las estructuras constitutivas en el «estar-en-el-mundo». Pero esta interpretación, por más que se haya extendido en la literatura crítica, es simplista. En primer lugar, tanto el Dasein heideggeriano como el cuerpo vivo de Merleau-Ponty (concepto, por cierto, que procede directamente de Husserl) son transcendentales en el sentido de que posibilitan la apertura o la manifestación del mundo como un todo significativo. Y, en segundo lugar, si bien muchas

292 En este sentido, la fenomenología no debe confundirse, como sucede en muchas ocasiones, con un ejercicio de introspección psicológica, es decir, no está interesada en establecer lo que una persona dada piensa o siente. La fenomenología explora la subjetividad, esto es, la subjetividad transcendental en su correlación constitutiva con el mundo. Pero a diferencia de la introspección privada, esta exploración tiene que ser intersubjetivamente válida y, por ello, corregible por cualquier sujeto.

partes de la obra publicada en vida de Husserl se concentran en las estructuras constitutivas de la conciencia transcendental, la gradual publicación de nuevos escritos en el marco de la *Husserliana* indica que estos análisis no son plenamente representativos de sus investigaciones filosóficas de madurez.[293]

Husserl amplió considerablemente sus investigaciones a medida que desarrolló su pensamiento. Recuérdense los análisis de las estructuras pre-egológicas del cuerpo, los tres volúmenes dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad y los diferentes trabajos que versan sobre la vida histórica y cultural. Así, por ejemplo, diferentes escritos husserlianos de principios de los años veinte permiten mostrar que el paso de una fenomenología estática a una genética es un movimiento interno de la misma fenomenología husserliana. Sus lecciones sobre lógica transcendental, impartidas primero en el semestre de invierno de 1920-1921, luego ampliadas en los semestres de verano de 1923 y de invierno de 1925-1926 y publicadas parcialmente con el título *Analysen zur passiven Synthesis* [Análisis sobre la síntesis pasiva], su curso de 1922-1923 –una introducción a la filosofía– y los estudios sobre la síntesis activa que encontramos como suplementos de la lección acerca de la lógica transcendental de 1920-1921 (*Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung «Transzendentale Logik»*) presentan a un Husserl que empieza a distinguir en su fenomenología transcendental entre método estático y genético, respectivamente.[294] La

293 *Cf.* Depraz, N., *Transcendence et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Jean Vrin, París, 1995; Steinbock, A. J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, 1995; Welton, D., *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 2000; Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, *op. cit.*, 2003.

294 Para más información véase el interesante texto suplementario de 1921 «Statische und genetische Phänomenologie» (en Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten*, *op. cit.*, págs. 336-345).

fenomenología genética hace una distinción entre la génesis activa, por un lado, y la pasiva, por el otro. En la primera, el sujeto desempeña un papel productivo en la constitución de los objetos. Sus productos son herramientas, obras de arte, proposiciones matemáticas, teorías científicas, etcétera. Sin embargo, toda génesis activa presupone siempre una pasividad por la que uno se ve afectado de antemano. «Pasivo» no es equivalente a un estado de inactividad, sino que responde a un estar influenciado y afectado sin querer por hábitos, patrones motores, disposiciones, motivaciones, emociones y recuerdos. Precisamente, el terreno fenomenológico de las síntesis pasivas es hoy día un campo de exploración especialmente interesante para la investigación psicológica y neurocientífica de las emociones y de los procesos cognitivos.

La tarea de la lógica transcendental consiste en retrotraer los rendimientos más elevados del pensamiento, a saber, las síntesis categoriales, a su origen transcendental-genético de las experiencias precategoriales. Mientras que en *Experiencia y juicio* se habla de la contraposición entre actos antepredicativos y predicativos, en las lecciones de 1920-1921 se establece la diferencia entre pasividad y actividad. Como dice Husserl en las mencionadas lecciones:

> Pasividad es en sí lo primero, porque toda actividad presupone esencialmente un subsuelo de pasividad y una objetualidad ya preconstituida.[295]

La aprehensión perceptiva y la identificación de un sentido preconstituido en una pasividad originaria ya son formas de actividad, pero que se inscriben en un nivel precategorial. Es justo esta actividad en la pasividad la que media entre la pasividad originaria y la actividad propiamente categorial. La tendencia del yo a establecer objetivacio-

295 *Idem*, *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung «Transzendentale Logik»*, *Husserliana* XXXI, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2000, pág. 3.

nes activas sólo es posible a partir de la constitución originaria de las síntesis pasivas que emanan del constante acontecer de la corriente de la conciencia, sin la cual la conciencia no sería la que es.

En definitiva, el método genético expande los parámetros de la estructura de la intencionalidad puestos de manifiesto en el análisis estático de *Ideas I*, de 1913. A diferencia de lo expuesto en dicha obra, el *ego* concreto mismo es entendido en términos esencialmente relacionales, inmerso en un mundo intersubjetivo, situado en una comunidad histórica y formando parte de un mundo de la vida como horizonte de sentido.[296] En contraste con la fenomenología estática, que sólo tiene en cuenta las objetividades ya acabadas en su constitución, Husserl desarrolla desde 1917 una fenomenología genética que contempla la situación temporal en la que se encuentra el sujeto. Este nuevo enfoque pone de relieve de qué forma surgen los sistemas de remisiones, con lo que se amplía considerablemente el campo de indagación fenomenológica. La experiencia de los objetos se sedimenta en hábitos, de modo que cuando el yo vuelve a percibir un objeto, cuenta de antemano con determinaciones descubiertas en actos anteriores. La experiencia pasada prefigura en cierta medida la manera de aguardar la experiencia futura, un hecho que se incrementa con la repetición de experiencias similares. Así, cada confirmación confiere más fuerza a la espera, mientras que cada fracaso la disminuye.

296 Para un análisis de esta nueva e interesante lectura de Husserl, que rompe con la imagen de un pensador idealista de cuño heideggeriano, pueden consultarse, entre otros, la excelente monografía de Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, *op cit.*, y los artículos recopilados en el libro *The New Husserl. A Critical Reader*, editado por Donn Welton (*cf.*, por ejemplo, Welton, D., «The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method», en *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 2003, págs. 255-289). En el contexto de habla castellana, ya hace tiempo que Javier San Martín y Roberto Walton vienen insistiendo en la coherencia interna del pensamiento husserliano y la ampliación progresiva de su fenomenología.

Por consiguiente, toda nueva percepción de un objeto difiere de las que le precedieron. El yo dispone ya siempre de un horizonte de conocimientos adquiridos, de familiaridad, así como de un sistema de tipificaciones, el cual se convierte en un componente permanente del sentido del objeto como resultado de una compleja síntesis de asociación en la que lo semejante evoca lo semejante. Este horizonte experimenta una constante modificación porque se amplía y corrige a la luz de nuevas experiencias.

De esta manera, Husserl pone al descubierto que el sujeto transcendental tiene una historia configurada por capacidades que quedan referidas en un análisis genético al acto de institución primordial. Y cada uno de estos actos es histórico en la medida en que está condicionado por adquisiciones y que refleja la historia pasada, es decir, la experiencia de un horizonte temporal. El yo no es sólo un polo idéntico de irradiación de actos, sino un sustrato de habitualidades que le convierten en portador de un estilo propio en la ejecución de ellos. Este hecho, a su vez, diferencia al yo de los restantes yoes, lo que permite a Husserl hablar de él como de una mónada. La relación con el mundo no depende, pues, exclusivamente de los actos conscientes y reflexivos, sino que está sujeta también a las afecciones del cuerpo y a lo que el yo ya ha adquirido a lo largo de su propia experiencia. Con otras palabras, el yo es afectado no sólo en su pasividad primaria por los datos sensibles, sino también en una pasividad secundaria por sus actos sedimentados en cuanto adquisiciones permanentes que se conectan asociativamente con la vida actual.

Esto explica la importancia que cobra el tema de la asociación en el análisis genético. El estudio de la temporalidad no ofrece una visión apropiada de los sistemas sintéticos de la corriente vital de la conciencia. Para ello se requiere una fenomenología de la asociación que, entre otros aspectos, tiene en consideración el papel constitutivo de la síntesis pasiva tanto de similaridad, uniformidad, concreción y fusión como de contraste, discreción y

gradación. Lo que resulta fundamental en las investigaciones fenomenológicas sobre la asociación de *Analysen zur passiven Synthesis* [Análisis sobre la síntesis pasiva] es el fenómeno de la afección *(Reiz).* Husserl se distancia del sentido médico, fisiológico y mecánico del término *Reiz*, dándole un sentido fundamentalmente nuevo al establecer una relación motivacional entre el yo y las formaciones intencionales. Desde esta perspectiva, la afección deja de ser un poder descontextualizado o una fuerza ciega, sino que más bien implica una solicitud motivacional, una llamada de atención, que eventualmente puede recibir una respuesta epistémica (aunque ésa no tiene por qué ser yoica).[297] Una intencionalidad de la asociación se presenta, pues, en la esfera de la pasividad con anterioridad a la intencionalidad del yo activo.

En cualquier caso, lo que resulta importante destacar es que la evolución interior de la fenomenología husserliana es algo más que una cuestión meramente interpretativa. Se trata, en realidad, de una cuestión filosófica. La fenomenología transcendental no se puede limitar a una filosofía de la conciencia egológica o de la subjetividad constituyente. «Transcendental» significa un tipo de actitud que va a las raíces de los fenómenos; en otras palabras, «transcendental» encarna un tipo de explicación filosófica que intenta encontrar las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de un mundo significativo. Estas condiciones se hallan mucho más allá de la simple conciencia individual y se incrustan en las profundidades de nuestros cuerpos vivos y las estructuras de nuestro mundo cultural y social.

297 Véase, por ejemplo, Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten*, *op. cit.*, §§ 26-35. Y para una breve y clara exposición de las ideas principales de este texto remitimos a la introducción de la traducción inglesa de dicha obra: Steinbock, A., «Translator's Introduction», en Husserl, E., *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2001, págs. XV-XVII.

4.3
Una relectura de Husserl desde el campo de la neurofenomenología

La meta de las ciencias cognitivas, nacidas en la segunda mitad del siglo XX como un nuevo programa de investigación, que integra la psicología, la neurociencia, la lingüística, la inteligencia artificial y la filosofía, es hacer explícitos de una manera totalmente científica y objetiva los principios y los mecanismos de la cognición. Sin embargo, en los últimos años, no pocos investigadores han señalado que el programa cognitivo resulta incompleto. La excesiva atención puesta en los procesos cognitivos ha dejado a un lado la realidad de las emociones, los afectos y las motivaciones. Como señala Le Doux, una ciencia completa de la mente también tiene que dar cuenta de la subjetividad y la conciencia.[298] En este sentido, numerosas investigaciones en el terreno de las ciencias cognitivas han empezado a prestar especial atención a las contribuciones de la fenomenología.[299] De ahí que cada vez sea más frecuente el uso del término «neurofenomenología».[300] Sin embargo, más allá de las aportaciones de la feno-

298 Le Doux, J., *Synaptic Self. How Our Brains Become Who We Are*, Penguin Books, Londres, pág. 24.

299 En este contexto, resulta especialmente relevante el reciente libro de Thompson, E., *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Science of Mind*, Harvard University Press, Cambridge y Londres, 2007, en particular págs. 16-36 y el apéndice A, que corrige en gran medida sus posturas críticas frente a la fenomenología de trabajos anteriores (*cf.* Varela, F. J., Thompson, E. y Rosch, E., *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge, 1991).

300 *Cf.*, por ejemplo, Thompson, E., Noë, A. y Cosmelli, D., «Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers», en Akins, K. y Brook, A. (eds.), *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*, Cambridge University Press, Nueva York, 2005, págs. 40-97;

menología al campo de las ciencias cognitivas, no deja también de ser cierto que en la actualidad ésta necesita ser complementada con la psicología, la neurociencia y la biología.

En el campo de las ciencias cognitivas, encontramos tres tipos de aproximación al estudio de la mente: cognitivismo, conexionismo y dinamicismo. El *cognitivismo*, que entra en escena en los años cincuenta, utiliza la metáfora de la mente como un ordenador que dispone de un programa para solventar de una manera puramente formal y abstracta un problema dado. En este modelo computacional y funcionalista, el cuerpo y la conciencia son irrelevantes en esencia para determinar la naturaleza de la mente. Para el *conexionismo*, que irrumpe a principios de los ochenta, resulta central la metáfora de la mente como una red neuronal capaz de establecer múltiples y diversas conexiones dinámicas entre las neuronas, cuya fuerza varía en función de varias reglas de aprendizaje y de la historia de las experiencias acumuladas (que, por ejemplo, permiten establecer patrones perceptivos de reconocimiento). Con todo, la subjetividad no tiene cabida en este modelo de la filosofía de la mente. Y, finalmente, el *dinamicismo*, que empieza a cobrar forma en los años noventa, recurre a una metáfora de la mente entendida como un sistema dinámico encarnado en el mundo. El cognitivismo y el conexionismo no se interrogan por la relación entre los procesos cognitivos y el mundo real; es más, la mente y el mundo se consideran dos realidades separadas e independientes cada una de la otra. Como resultado de ello, sus modelos de cognición son sólo abstractos y formales. El modelo dinámico parte de dos premisas básicas: por una parte, la cognición es un fenómeno intrínsecamente temporal, lo que significa que los procesos cognitivos se generan más como respuestas provocadas por perturbaciones que

---

Varela, F. J., «Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem», *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996), págs. 330-350.

como repetición estandarizada de instrucciones; y, por otra, las estructuras y los procesos cognitivos encarnan habilidades que acaban por establecer los patrones sensoriomotores de cada individuo de una forma relativamente autónoma.

El surgimiento del modelo dinámico coincide con un creciente interés científico y filosófico en los temas relacionados con la conciencia, dirigido sobre todo a llenar el vacío explicativo que encontramos en los estudios científicos de los procesos cognitivos acerca de la subjetividad humana. Aquí es donde entra en escena el proyecto de la neurofenomenología, la cual intenta establecer puentes de conexión entre las aproximaciones dinámicas a la mente y las fenomenológicas a la subjetividad humana. En este contexto, resulta especialmente relevante la propuesta de una aproximación enactiva *(enactive approach)* desarrollada en el último libro de Thompson.[301]

La aproximación enactiva y la fenomenología convergen al menos en dos aspectos fundamentales. Por una parte, ambas comparten una visión de la mente como responsable de la constitución de sus objetos. Aquí, «constitución» no significa «fabricación» o «creación» de algo; la mente no fabrica el mundo. En el sentido fenomenológico, «constituir» significa «traer a la conciencia», «presentar», «abrir». La mente toma conciencia de las cosas, abre y presenta el mundo. Dicho en términos husserlianos, los objetos se manifiestan a la experiencia por medio de la actividad intencional de la conciencia. Las cosas se muestran precisamente en el modo en que se abren y se constituyen en la actividad intencional de nuestras mentes. Tal constitución no es

301 El término *enactive approach* fue introducido en las ciencias cognitivas por Varela, Thompson y Rosch en 1991. Según estos autores, *enaction* significa la «acción de promulgar una ley», pero también connota de manera más general la «realización de una acción» (*cf.* Varela, F. J., Thompson, E. y Rosch, E., *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience, op. cit.*, págs. 3-11).

aparente en nuestra vida cotidiana, sino que sólo se logra poner de manifiesto tras un análisis fenomenológico sistemático. Y, por otra parte, la aproximación enactiva y la fenomenología tienen una idea común de la vida. Para la primera, la autonomía es una característica fundamental de la vida biológica y existe una profunda continuidad entre vida y mente. Para la fenomenología, la intencionalidad es el rasgo principal del cuerpo vivo. Ambas defienden, pues, la tesis de que la subjetividad y la conciencia tienen que explicarse en relación con la autonomía y la intencionalidad de la vida. Y aquí «vida» se entiende en el sentido completo de «organismo», del cuerpo de cada uno vivido subjetivamente y del mundo de la vida. En este contexto, se produce un fructífero diálogo entre las ciencias cognitivas y la fenomenología.

La fenomenología desempeña aquí un papel importante por dos aspectos fundamentales. En primer lugar, cualquier intento de alcanzar una comprensión de la mente humana debe considerar al mismo tiempo la conciencia y la subjetividad, es decir, el hecho de cómo se experimenta en cada caso el pensar, actuar, sentir, percibir, etcétera. Los actos mentales no se dan en el vacío, sino que son vividos por alguien. En este sentido, la fenomenología resulta de gran valor por su capacidad interpretativa, descriptiva y analítica de la experiencia vivida. En segundo lugar, la aproximación enactiva coloca el organismo y el cuerpo vivo en el centro de su análisis. El cuerpo humano, al menos que esté muerto, es siempre un cuerpo vivo. La fenomenología de Husserl y, por ende, la de Merleau-Ponty es, sin duda, una filosofía del cuerpo vivo. Por estas razones, la fenomenología puede guiar y orientar la investigación científica sobre la conciencia y la subjetividad, al mismo tiempo que establece un marco filosófico para la autocomprensión del significado de esta misma investigación científica.

No obstante, esta apropiación productiva de la fenomenología husserliana desde el campo de la neurofenomenología sólo ha

sido posible tras el redescubrimiento de la llamada fenomenología genética. Inicialmente, la recepción anglosajona de Husserl, que es la que domina en el campo de las ciencias cognitivas, tenía una visión muy limitada de la fenomenología husserliana. Su conocimiento del filósofo alemán se limitaba en los años ochenta a una lectura de las principales traducciones inglesas de sus obras *(Logical Investigations, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Cartesian Meditations, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology).* Asimismo, se desconocían los escritos sobre la síntesis pasiva y la intersubjetividad. Además, muchos cognitivistas estaban influenciados en alto grado por la interpretación de Hubert Dreyfus, quien presentó a un Husserl representacionalista y protocognitivista.[302] Sus importantes críticas a la inteligencia artificial desde la tradición fenomenológica (especialmente, Husserl y Heidegger) calaron en el corazón de las ciencias cognitivas.[303] Dreyfus mostró la fenomenología husserliana como una forma de representacionalismo que anticipa las teorías cognitivistas y computacionales de la mente. Durante algún tiempo, esta interpretación de Dreyfus tuvo un elevado predicamento entre los miembros de la comunidad cognitiva. Pero hace poco, como hemos apuntado antes, esta interpretación ha sido seriamente cuestionada en el ámbito anglosajón por un número importante de estudiosos de la obra de Husserl.[304] Aquí no es el lugar de revisar esta contro-

302 *Cf.* Dreyfus, H., «Introduction», en Dreyfus, H. y Harrison, H. (eds.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science,* MIT Press, Cambridge, 1982, págs. 1-27.

303 *Cf. idem, What Computers Still Can't Do,* MIT Press, Cambridge, 1992.

304 *Cf.* Marbach, E., *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1993; Roy, J.-M., «Le "Dreyfus Bridge": Husserlianisme et Fodorisme», *Archives de Philosophie* 58 (1995), págs. 533-548; Welton, D., *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology,*

versia, sino tan sólo de poner al descubierto las líneas básicas de esta productiva reapropiación del pensamiento husserliano por parte de las nuevas ciencias cognitivas, en particular la llevada a cabo en el campo de la llamada aproximación enactiva.

En *primer* lugar, Husserl no suscribe una teoría representacionalista de la mente. Una buena parte de la discusión académica se ha centrado en la cuestión de cómo interpretar la noción husserliana de *nóema*. La discusión concierne a la relación entre el objeto-como-intencionado (el *nóema*) y el objeto-que-es-intencionado (el objeto mismo). De acuerdo con la interpretación representacionalista, es un tipo de entidad representacional, un sentido ideal que media la relación intencional entre el acto mental y el objeto. Desde este punto de vista, la conciencia se dirige al objeto sólo de manera indirecta por medio del *nóema*. De acuerdo con la interpretación no-representacionalista, el *nóema* no es un elemento intermediario, un ente representacional; es el objeto mismo, es decir, el objeto considerado fenomenológicamente en su donación. El *nóema* sólo puede aprehenderse entonces a través de la reducción.[305] Esto significa, contra la tesis sostenida por Dreyfus, que las vivencias intencionales no están mediadas por un reino especial de entidades representacionalistas; antes bien, la apertura intencional de la conciencia es una parte integral de su ser.

En *segundo* lugar, Husserl no es un solipsista metodológico. La reducción fenomenológica transcendental no ofrece una caracterización puramente internalista de los contenidos de la conciencia, separada del mundo. La reducción intenta establecer las

---

op. cit., págs. 393-404; Zahavi, D., «Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate», *Inquiry* 47 (2004), págs. 42-66.

305 Para más información sobre este debate entre los representantes de la llamada escuela californiana (Føllesdal, Dreyfus, Miller, Smith y McIntyre) y los de la escuela de la costa del Este (Sokolowski, Drummond, Hart y Cobb-Stevens) véase Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, *op. cit.*, págs. 53-68.

condiciones de posibilidad de la aparición de las cosas como tales, por lo que debería resultar obvio que uno no puede equiparar la reflexión fenomenológica con ningún tipo de introspección psicológica. La introspección se entiende como una operación mental que nos permite dar información acerca de nuestros propios estados mentales. Pero la investigación fenomenológica ni se limita ni se agota en el análisis de este tipo de operación mental. El campo de investigación de la fenomenología no se dirige hacia los pensamientos y estados mentales privados, sino hacia los modos de aparición intersubjetivamente accesibles. Por supuesto, esta investigación realiza una exploración de la subjetividad, esto es, de la subjetividad transcendental en su correlación constitutiva con el mundo; pero a diferencia de la introspección solipsista, esta exploración exige ser intersubjetivamente válida y, por tanto, corregible por cualquier sujeto.

Y, en *tercer* lugar, Husserl no limita la intencionalidad sólo a la intencionalidad dirigida al objeto o, como dice Dreyfus, no afirma que toda la vida mental, incluso nuestra conciencia de la actividad práctica y nuestro sentido de existir en un mundo compartido, tiene que tener la forma de un estar-dirigido-objetivo.[306] Por el contrario, como muestran los análisis de la síntesis pasiva antes mencionados, la noción de una intencionalidad operativa resulta fundamental para la fenomenología genética de Husserl. La intencionalidad operativa *(fungierende Intentionalität)* designa la experiencia prerreflexiva que se activa sin la necesidad de adoptar expresamente una actitud epistémica, esto es, constituye la unidad antepredicativa de los objetos, del mundo y de nuestra vida. Esta dimensión de la experiencia, que recibe el nombre de «síntesis pasiva» o «intencionalidad instintiva», se enmarca en lo

306 *Cf.* Dreyfus, H., «Husserl's Epiphenomenology», en Otto, H. R. y Tuedio, J. A. (eds.), *Perspectives on Mind*, Reidel, Dordrecht, 1988, págs. 90-95.

que Husserl denomina ampliamente «experiencia estética» (en el sentido griego de *aísthesis*).[307] Esto significa que no siempre tenemos acceso al contenido de nuestros estados intencionales. Muchos de ellos nos vienen pre-dados y constituyen el subsuelo oscuro y ocasionalmente accesible de nuestras experiencias. En *Ideas II*, por ejemplo, se distingue con claridad entre conciencia de los objetos y comportamiento hacia los objetos. Este último constituye el horizonte previo de toda conciencia, el subsuelo común y oscuro de la subjetividad. No hay nada que indique que este horizonte consista en un conjunto de creencias plenamente manifiestas en los estados mentales; tampoco hay nada que indique que este subsuelo de la vida instintiva sea recuperable del todo en el ámbito de los análisis reflexivos.

En resumen, hoy día resulta necesario ir más allá de las primeras interpretaciones de Husserl y reevaluar su obra entera sobre la base de una consideración rigurosa y a fondo.[308] Esta reevaluación ya está en marcha y puede considerarse como parte de una apropiación más amplia de la fenomenología, que resulta de un enorme interés no sólo para las ciencias cognitivas contemporáneas, sino también para la filosofía misma.

307 Para Merleau-Ponty, por ejemplo, la intencionalidad operativa incluye la intencionalidad motriz, erótica y corporal. Los análisis fenomenológicos de estos tipos de intencionalidad tienen lugar en el nivel del *corps propre* y no de la conciencia teorética. Asimismo, dada la estrecha conexión entre Husserl y Merleau-Ponty acerca de la cuestión de la intencionalidad operativa y reconociendo que Husserl no suscribe una teoría representacionalista, resulta inexacto afirmar que Merleau-Ponty desarrolla sus argumentos en contra de Husserl. Más bien al contrario, su *Phénoménologie de la perception* puede considerarse en continuidad con la fenomenología genética de la corporalidad husserliana (*cf.* Zahavi, D., «Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal», en Embree, L. y Toadvine, T. [eds.], *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2002, págs. 3-29).

308 *Cf.* Petitot, J., Pachoud, B., Roy, J.-M. y Varela, F. J., y (eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford, 1999.

5.

La premisa latente de la diferencia ontológica

Una vez expuesto el alcance metodológico de la transformación hermenéutica de la fenomenología y desplegado el análisis temático de las principales estructuras ontológicas de la vida humana, resta llamar la atención sobre un presupuesto que opera implícitamente en el pensamiento del joven Heidegger: la diferencia ontológica. Con ella, el binomio empírico-transcendental de la filosofía transcendental se sustituye por el binomio óntico-ontológico de la ontología hermenéutica de Heidegger. Esta cuestión plantea de inmediato la vieja polémica de si el filósofo se mueve todavía en las coordenadas de la filosofía transcendental o, por el contrario, lleva a cabo una destranscendentalización de ésta.[309] No vamos a entrar aquí en este debate. Nos parece más sugestivo establecer primero las similitudes y disimilitudes con la filosofía transcendental para luego mostrar de la mano de la diferencia ontológica la complicada maniobra de Heidegger de seguir una estrategia transcendental sin un sujeto transcendental.

309 La tesis de la continuidad con la filosofía transcendental ya fue defendida en un temprano trabajo por Schulz, W., «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», *Philosophische Rundschau* 1 (1953-1954), pág. 79. La tesis de la destranscendentalización ha sido sostenida repetidamente por Apel (*cf.* Apel, K.-O., *Die Transformation der Philosophie*, I: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1973, págs. 22-52 y 94-105 e *idem*, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en Forum für Philosophie Bad Homburg [ed.], *Martin Heidegger: Innen- und Außensichten*, *op. cit.*, págs. 143-150).

5.1
Similitudes y disimilitudes con la filosofía transcendental

Las lecciones del período de Friburgo y Marburgo, contempladas ahora desde su historia efectual, se imparten en plena fase de desmoronamiento del neokantismo y de un creciente auge de la filosofía de la vida. Dilthey, Nietzsche y Bergson habían sustituido las operaciones generativas del yo transcendental por la productividad, no pocas veces opaca y difusa, de la vida. Pero no habían logrado liberarse del modelo expresionista de la filosofía de la conciencia, pues para ellos sigue siendo válida la idea de una subjetividad que se exterioriza en objetivaciones del espíritu humano, para fundir después esas objetivaciones en la vivencia. Heidegger retoma productivamente esos impulsos, pero huyendo de la primacía que desde Kant detenta el concepto de subjetividad transcendental. Tanto la ciencia originaria de la vida como la hermenéutica de la facticidad, descritas en los apartados anteriores, se asientan en una crítica radical del sujeto transcendental del conocimiento. La aplicación de la metodología científica resulta a todas luces insuficiente para comprender y articular la red significativa de la realidad humana. La aprehensión de la significatividad de la vida humana en su facticidad concreta requiere un modo de acceso diferente al que proporcionan las ciencias: el acceso hermenéutico. Sin embargo, esa crítica, que se sirve solapadamente de la diferencia ontológica entre ser y ente, entre Dasein y entes que no son del mismo modo de ser que el Dasein, queda en parte presa del planteamiento transcendental que intenta superar. El mismo intento de disolución del concepto de subjetividad se atiene a la actitud transcendental de un esclarecimiento reflexivo de las condiciones de posibilidad del ser-persona como «estar-en-el-mundo». La filosofía del sujeto ha de ser supe-

rada por una filosofía igualmente sistemática. Y esto es lo que proporciona la ontología fundamental al proceder también en términos transcendentales.

En el marco de la concepción común que se tiene de la filosofía a principios del siglo xx, Heidegger comparte con el neokantismo y la fenomenología la idea de que la filosofía tiene que proporcionar un fundamento de las ciencias empíricas a través de una investigación a priori de sus conceptos básicos. Asimismo, coincide con sus contemporáneos en la necesidad de extender el proyecto transcendental de Kant para proporcionar una genealogía de los diferentes modos de ser. En el contexto filosófico en el que se mueve el joven Heidegger, el problema no es otro que el desarrollo de las ciencias humanas. La cuestión de cómo obtener un conocimiento científico de realidades humanas como la historia, el arte y la religión lleva a los pensadores de todas las corrientes a intentar hallar una fundamentación filosófica no sólo de las condiciones de posibilidad que *explican* los procesos naturales, sino también de las que permiten *comprender* los hechos culturales. Tomando la crítica de la razón pura de Kant como modelo paradigmático de la primera tarea, neokantianos de la escuela de Baden como Windelband y Rickert (que Heidegger conocía perfectamente) intentaron ampliar la filosofía transcendental en la dirección de una filosofía de los valores capaz de completar la segunda tarea. En el seno de la escuela de Marburgo, el proyecto de Cassirer de articular una crítica de la cultura responde a las mismas motivaciones. De igual manera, la fenomenología transcendental de Husserl pretendía fundar todas las ontologías regionales, no sólo las que subyacen a las ciencias naturales. Y en la tradición de la escuela histórica, el intento de Dilthey de complementar el trabajo de Kant con una crítica de la razón histórica se mueve en unas coordenadas similares.

Sin embargo, todos estos intentos de complementar el trabajo de Kant tienen que hacer frente a la dificultad de reconciliar

lo transcendental con lo histórico sin sacrificar lo uno en nombre de lo otro. Pero –como argumenta el joven Heidegger– la principal dificultad de las ciencias humanas no es tanto la falta de fundamentación científica como la aplicación de la metodología de la ciencia para acceder a la realidad humana misma antes de cualquier acto de objetivación. Eso explica la obsesión heideggeriana por romper con la «primacía de lo teorético» y permite contextualizar mejor sus esfuerzos por desarrollar una metodología adecuada al tema de la investigación en cuestión: la vida humana.

Pero esta tarea no puede llevarse a cabo correctamente sin una metodología como la de la fenomenología hermenéutica y sin una previa aclaración del significado del ser en general. Esta aclaración debe proporcionar las condiciones ontológicas de posibilidad tanto de las ciencias como también de sus respectivas ontologías regionales. Ya en el escrito programático el *Informe Natorp*, de 1922, se afirma que la ontología de la vida fáctica implica una «[...] *ontología principal*, de tal manera que las ontologías regionales determinadas individualmente de forma mundana reciben de la ontología de la facticidad el fundamento y el sentido de sus problemas».[310] Este proyecto se concreta en 1927 en *Ser y tiempo* en la ontología fundamental. El cumplimiento de esta tarea revela otra similitud con la filosofía transcendental. Heidegger asume un elemento metodológico esencial de toda estrategia transcendental: la prioridad de la vida fáctica o Dasein frente a los restantes entes.

En la presentación que hace Heidegger de la ontología fundamental en el capítulo introductorio de *Ser y tiempo*, que en lo esencial retoma los resultados obtenidos de la ciencia originaria diseñada en las lecciones de 1919 y de la ontología de la vida fáctica elaborada en el *Informe Natorp*, intervienen las siguientes

310 Heidegger, M., PIA, pág. 254 [cursiva del autor].

tres operaciones. En un *primer* paso, se dota al planteamiento transcendental de un sentido ontológico. Las ciencias positivas se ocupan de problemas ónticos, formulan enunciados sobre la naturaleza y la cultura. Pero –según Heidegger– hay que advertir que las propias ciencias no provienen, como se había afirmado en el neokantismo, de rendimientos cognitivos flotantes en la subjetividad, sino que están ancladas en el contexto concreto del «estar-en-el-mundo»: «[...] las ciencias son maneras de ser del Dasein».[311] Pero entre los ingredientes de la existencia fácticamente situada de la vida figura una comprensión, aunque borrosa, de un mundo desde cuyo horizonte ya siempre se ha interpretado el sentido de los entes, que después pueden ser objetivados por las diversas ciencias. Topamos con esta comprensión preontológica del ser cuando, en actitud transcendental, nos remontamos por detrás de la constitución categorial del ente. El análisis de esta comprensión previa del mundo se despliega en aquellas estructuras ontológicas que Heidegger llama «existenciarios». Y como éstas anteceden a las categorías del ente en su totalidad, especialmente a las categorías objetivantes de la ciencia, la analítica existenciaria del «estar-en-el-mundo» merece el nombre de «ontología fundamental». Ésta es la que hace transparentes los fundamentos ontológico-transcendentales de las ontologías regionales.

En un *segundo* paso, el método fenomenológico adquiere el sentido de una hermenéutica ontológica. Los fenómenos sólo aparecen indirectamente. Los entes ocultan su ser en sus manifestaciones ónticas. La fenomenología procura sacar a luz todo aquello que permanece velado en los entes. De ahí que sea menester un particular esfuerzo desocultante para hacer presentes los fenómenos. Ahora bien, para este fin ya no se recurre al modelo husserliano de la intuición, sino al hermenéutico de la interpretación. Los fenómenos no se manifiestan en el intuitivo

311 *Idem*, SuZ, pág. 13 (SyT, pág. 36).

hacerse presente de esencialidades ideales. Por el contrario, la comprensión de una compleja trama de significados entrelazados es la que permite levantar el velo que cubre el ser.

En un *tercer* paso, Heidegger conecta la analítica del Dasein con un motivo prestado del existencialismo. El Dasein se entiende a sí mismo desde la posibilidad de ser o no ser él mismo. Se halla ante la ineludible alternativa de la propiedad o impropiedad. Es un ente que – como repite el joven Heidegger en diferentes momentos– «tiene que ser su ser».[312] El ser humano ha de escogerse a sí mismo y tomar las riendas de su existencia. Quien trata de eludir esta alternativa se ha decidido ya por una vida en el modo del dejarse llevar y del estado de caída. Desde el horizonte de sus tempranas interpretaciones de Aristóteles, Heidegger traduce la tendencia hacia la responsabilidad de la propia salvación con la fórmula de la «preocupación por la propia existencia».[313] No es sólo el filósofo quien en la pregunta por el sentido del ser se ve remitido a la precomprensión que el hombre tiene del mundo y del ser. La preocupación por el propio ser y el esfuerzo por asegurarse hermenéuticamente las posibilidades existenciarias de su poder ser más propio son rasgos constitutivos de todo Dasein. En este sentido, el hombre es de por sí un ser ontológico que se ve impelido a preguntar por el ser. La analítica existenciaria brota del impulso más profundo de la propia existencia humana.

Es cierto que la hermenéutica de la facticidad pone fin a la primacía metodológica de la autorreflexión que todavía obligaba a Husserl a proceder en términos de reducción transcendental. Con todo, el lugar de la autoconciencia husserliana lo ocupa ahora la articulación conceptual de la comprensión preontológica del

312 *Cf. idem*, *Der Begriff der Zeit*, Max Niemeyer, *op. cit.*, pág. 14; también GA 20, págs. 204-207 y SuZ, págs. 42 (SyT, pág. 67).

313 Véase, por ejemplo, Heidegger, M., PIA, pág. 242, así como *idem*, GA 61, págs. 125-155.

ser y de los plexos de sentido en que la existencia cotidiana se encuentra ya siempre. El hombre se halla inserto desde su nacimiento en un conjunto de relaciones con el mundo y ocupa una posición privilegiada con respecto al resto de los entes intramundanos. Frente a la filosofía del sujeto esta estrategia conceptual aporta una ganancia evidente: el conocimiento y la acción ya no necesitan concebirse como relaciones sujeto-objeto. Los actos de conocimiento y la acción pueden entenderse ahora como derivados de los modos subyacentes del estar dentro de un mundo intuitivamente comprendido en lugar de colocarlos en la región de un sujeto que se enfrenta al mundo. En definitiva, el proyecto de proporcionar una ontología fundamental a través de una analítica existenciaria del Dasein representa –como ha señalado muy gráficamente Lafont– «el intento de seguir una estrategia transcendental sin un sujeto transcendental».[314] Pero esto no es posible en el marco de la clásica distinción entre empírico y transcendental. La transformación hermenéutica de la filosofía requiere de un nuevo marco conceptual que haga posible esa transformación. Aquí es donde interviene la diferencia ontológica.

5.2
La diferencia ontológica

Desde las primeras lecciones de Friburgo y Marburgo hasta la redacción de *Ser y tiempo*, Heidegger alude una y otra vez al *factum* de nuestra relación significativamente mediada con el mundo y a la universalidad de la estructura de la comprensión. Esta

314 Lafont, C., «Hermeneutics», *op. cit.*, pág. 268. Y en el mismo texto de Lafont, se encuentra un interesante desarrollo de este nuevo marco conceptual de la diferencia ontológica (*cf. ibid.*, págs. 268-274) que resume los resultados de su primer trabajo, en Lafont, C., *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, *op. cit.*, págs. 30ss.

posición se concreta de forma metodológica en una transformación hermenéutica de la fenomenología que se asienta en dos cambios fundamentales.

En *primer* lugar, la sustitución del modelo de la percepción presente en la filosofía de la conciencia por el de la comprensión propio de la hermenéutica:

> Nuestras percepciones y concepciones más inmediatas están ya *expresadas*, es más, están *interpretadas* de un determinado modo.[315]

Esta tesis se repite de diferentes maneras desde las lecciones de 1919 hasta la afirmación de *Ser y tiempo* de que «[...] toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante».[316] El elemento clave de la transformación hermenéutica de la fenomenología es la afirmación radical de la prioridad de la comprensión sobre la percepción. El ejemplo de la vivencia inmediata de la cátedra ilustra a la perfección el significado y el alcance de esta transformación. Por una parte, ésta permite pasar del tradicional paradigma mentalista al hermenéutico: el mundo ya no se manifiesta en la región interior de la conciencia, sino que el individuo ya está previamente arrojado a un mundo simbólico que hace posible la inteligibilidad de la realidad. Y, por otra, dicha transformación muestra que la estructura primaria de nuestra relación con el mundo es de carácter significativo o, lo que es lo mismo, que la supuesta percepción pura de los entes en realidad sólo es una abstracción derivada de nuestra experiencia cotidiana del estar en el mundo. El fenómeno que hace plausible esta transformación es la anticipación de sentido, el hecho de movernos siempre ya en una comprensión del ser como condición de posibilidad de nuestra experiencia en el mundo.

315 Heidegger, M., GA 20, pág. 75 [cursiva del autor].
316 *Idem*, SuZ, pág. 149 (SyT, pág. 173).

En *segundo* lugar, esta transformación lleva implícita la sustitución del concepto tradicional de «mundo» entendido como conjunto de todos los entes por el concepto hermenéutico de «mundo» como un todo simbólicamente estructurado cuya significatividad hace posible la experiencia intramundana del trato con los entes. Encontramos el mismo concepto de mundo que en *Ser y tiempo* en los diferentes análisis de la estructura del mundo circundante que hallamos en las lecciones de juventud, desde las lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, y las lecciones del semestre de invierno de 1919-1920, *Problemas de la fenomenología*, hasta las lecciones del semestre de verano de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, y las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo.* Desde la perspectiva del manejo cotidiano y práctico de las cosas y los objetos físicos del mundo, se desarrolla el concepto de mundo entendido como un «contexto referencial de la significatividad» *(Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit)*, como una «totalidad significativa» *(Bedeutsamkeitsganzheit).*[317] Los resultados de estos análisis del mundo son especialmente relevantes para la crítica heideggeriana de la filosofía de la conciencia.

Con la pregunta del «quién» es en el mundo, Heidegger extiende su estudio desde el mundo de los instrumentos empleados

317 *Cf. idem*, GA 56/57, § 14; GA 58, § 24; GA 63, § 24; GA 20, § 23; SuZ, § 18, respectivamente. Así pues, la interpretación pragmática del mundo como una totalidad de equipamientos a disposición del Dasein es del todo errónea. No hay que olvidar que Heidegger introduce un concepto de mundo totalmente nuevo y opuesto a las dos nociones tradicionales de mundo: por una parte, la empírica, que considera el mundo como la totalidad de entidades a las que también pertenece el ser humano y, por otra, la transcendental, que lo entiende como la totalidad de las entidades constituidas por la instancia extramundana de la subjetividad transcendental.

en solitario por el Dasein hasta el mundo de las relaciones sociales entre varios sujetos:

> ¿Es acaso evidente *a priori* que el acceso al Dasein deba ser una simple reflexión perceptiva sobre el yo de los actos? [...] La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no «hay» inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros.[318]

El concepto de mundo se amplía considerablemente desde la óptica de las relaciones interpersonales que el yo entabla con los demás: se pasa de la acción teleológica solitaria a la interacción social mediada simbólicamente en el marco de un mundo compartido en el plano intersubjetivo.

De hecho, esta copertenencia de hombre y mundo está muy presente en la etimología de la palabra alemana *Welt* («mundo»). *Welt* se remonta etimológicamente al término del altoalemán antiguo *Weralt* (siglo VIII), que durante el período del altoalemán medio se transforma primero en *Werlt* y luego adquiere el sentido más común de *Welt* (siglo VII) entendido como «época, el todo de la creación, la tierra como lugar de residencia del hombre en contraposición a la inhospitalidad del mar».[319] De una manera parecida, el diccionario etimológico de los hermanos Grimm, una herramienta de consulta lexicográfica muy apreciada por Heidegger, como hemos señalado en repetidas ocasiones, se afirma que *Welt* se concibió inicialmente como «el ámbito en el que se desarrolla la vida de las comunidades humanas frente al estado salvaje que amenaza a la vida».[320] En este sentido, *Welt* contempla

318 *Idem*, SuZ, pág. 116 [entrecomillado del autor] (SyT, pág. 141).

319 Pfeiffer, W., *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Akademie Verlag, Berlín, ²1993, pág. 1555.

320 Grimm, J. y W., *Deutsches Wörterbuch*, *op. cit.* (vol. 28), pág. 1458.

la dimensión comunitaria presente en el significado que Pablo da al termino griego *κόσμος* (*kósmos*) en sus epístolas. *Welt* también se utiliza para traducir los términos latinos *saeculum* («género», «época», «tiempo», «espíritu de la época», «edad de la humanidad») y *mundus* («mundo», «orden del mundo», «creación», «universo»).[321] A partir del siglo XIV, el término *Welt* se extrapola al ámbito de la ciencia natural y sirve tanto para designar el macrocosmos del universo como el microcosmos del individuo. Evidentemente, esta acepción natural de dicho término convive con el sentido más religioso de mundo entendido como creación divina. En este sentido, *weltlich* («mundano») se asocia a *irdisch* («terrenal») y *sinnlich* («sensible») y se contrapone a *himmlisch* («celestial») y *geistig* («espiritual»). La mundanidad es la forma prototípica de la existencia humana en el más acá *(Diesseits)* en contraposición con la expectativa cristiana de una vida futura en el más allá *(Jenseits)*. A lo largo del siglo XVIII, el concepto de *Welt* adquiere el significado secularizado de *Umwelt* («mundo circundante», «entorno», esto es, el conjunto de las condiciones de vida de un individuo o de una comunidad dada).

El proceso de modificación que ha sufrido el término *Welt* refleja la evolución de la historia espiritual alemana: se pasa de una acepción del mundo entendido como comunidad de individuos *(kósmos)* y comunidad de creyentes (*mundus* y *saeculum*) a una acepción que, bajo el creciente influjo de las ciencias naturales en los siglos XVIII y XIX, va adquiriendo el significado más cultural de *Weltanschauung* («concepción del mundo», «imagen del mundo», «cosmovisión»). Esta línea evolutiva está presente, por ejemplo, en el libro de Karl Jaspers *Psicología de las concepciones del mundo*. En los cursos sobre las epístolas paulinas del semestre de invierno de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología*

321 *Cf.* Pfeiffer, W., *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, *op. cit.*, pág. 1555 y Grimm, J. y W., *Deutsches Wörterbuch*, *op. cit.*, pág. 1459.

de la religión, se reivindica el sentido paulino de κόσμος (*kósmos*) entendido como el mundo compartido por los miembros de una comunidad histórica en la que el individuo realiza sus tareas cotidianas y entabla sus relaciones con los demás.

En el marco de nuestro análisis del significado que Heidegger otorga al concepto de «mundo», nos interesa destacar la idea ya presente en los hermanos Grimm de que éste remite a «un ámbito en sí cerrado que en su autonomía representa, por así decirlo, un universo en miniatura», a «la totalidad de percepciones y estados de cosas que podemos aprehender sensible e intelectualmente».[322] Topamos aquí con una serie de ingredientes que perviven en la noción heideggeriana de «mundo». Este último no es la totalidad de entes contenidos en un receptáculo, no tiene un sentido espacial, sino que encierra una dimensión eminentemente vivencial. El mundo es el ámbito, la esfera, el escenario, el horizonte, el contexto en el que se desarrolla la vida del ser humano desde la triple modalidad de su trato con las demás personas en el área del mundo compartido *(Mitwelt)*, del uso que se hace de las cosas en el mundo circundante *(Umwelt)* y del mundo propio de los pensamientos, sentimientos y vivencias de cada individuo particular *(Selbstwelt)*.[323] Y a cada uno de estos mundos les corresponde una forma peculiar de cuidado *(Sorge)* y trato *(Umgang)* que define el tipo de comportamiento que la vida humana mantiene con los otros, con las cosas y consigo mismo:

322 Grimm, J. y W., *Deutsches Wörterbuch, op. cit.*, pág. 1459.

323 Véanse, por ejemplo, las primeras lecciones de Friburgo de 1919-1920, en GA 58, pág. 33. Más tarde, esta distinción tan marcada entre lo que podríamos llamar el mundo intersubjetivo, objetivo y subjetivo se diluye en *Ser y tiempo*, donde ya no se habla del mundo propio. De hecho, esta triple modalidad del estar-en-el-mundo ya no se mantiene en las lecciones del semestre de verano 1923. A su vez, la inquietud *(Bekümmerung)* es gradualmente desplazada por el término del «cuidado» *(Sorge)* y, siendo precisos, cabe decir que el término técnico de «solicitud» *(Fürsorge)* no se introduce hasta las lecciones del semestre de invierno de 1925-1926.

la solicitud *(Fürsorge)* es una modalidad del cuidado que indica la preocupación y el interés práctico-moral que los individuos muestran por los otros con los que comparten el mundo; la ocupación (*Besorgen*) expresa el modo de relación tanto práctico como teórico que la vida establece con los entes que comparecen en su mundo circundante; y, finalmente, la inquietud *(Bekümmerung)* indica el modo en el que la vida se preocupa por sí misma. Esquemáticamente, podemos representar estas tres modalidades del «estar-en-el-mundo» de la siguiente manera:

MUNDO	TIPO DE COMPORTAMIENTO *(Sorge)*
Mundo compartido *(Mitwelt)*	Solicitud *(Fürsorge)* Trato solícito *(fürsorgender Umgang)*
Mundo circundante *(Umwelt)*	Ocupación *(Besorgen)* Trato ocupado *(besorgender Umgang)*
Mundo propio o del sí mismo *(Selbstwelt)*	Preocupación o inquietud *(Bekümmerung)*

Además, hay que tener presente que estos tres mundos se dan cooriginariamente y se integran por completo en la estructura relacional del «estar-en-el-mundo». Pero, sin duda, la característica constitutiva del mundo es la significatividad. Las cosas no se manifiestan de forma primaria en el ámbito del esquema sujeto-objeto, esto es, de un sujeto que contempla los objetos. Como ya se ha indicado repetidas veces, las cosas y las personas nos resultan comprensibles desde la pertenencia previa del «sujeto» a un mundo simbólico. Dicho en otros términos, la vida humana forma parte de un horizonte de sentido en el que los significados se aglutinan unos alrededor de otros formando un todo holísticamente estructurado. La totalidad de esos significados entrelazados que articulan el «estar-en-el-mundo» recibe precisamente el nombre de «significatividad» *(Bedeutsamkeit)*.

Las consecuencias de este cambio de perspectiva son inmediatas. Mientras que la filosofía de la conciencia toma el modelo de la relación sujeto-objeto, es decir, la de un observador extramundano situado *frente* a la totalidad de los entes contenidos en el mundo, la transformación hermenéutica de la fenomenología remite a la vida humana, a saber, a un Dasein que se encuentra *en* un mundo simbólico compartido con otros. Con ello, se consuma una destranscendentalización de los conceptos filosóficos heredados, quedando excluido todo recurso a un sujeto transcendental constituyente del mundo. Por ello, el punto de partida obligado de esta nueva perspectiva es la facticidad de un Dasein que ya no es sujeto constituyente del mundo, sino que participa en la constitución de sentido inherente al mundo en el que se encuentra ya siempre arrojado.

Las diferencias específicas que la posterior *Kehre* traerá consigo no se remiten tanto a estas dos premisas, la de un mundo holísticamente organizado y la de la subsiguiente destranscendentalización del sujeto, como a un problema estructural, que ya se vislumbra en los primeros cursos de los años veinte y que se hace claramente patente en *Ser y tiempo.* Como apuntan las acertadas interpretaciones de las dificultades metodológicas internas de *Ser y tiempo* de Tugendhat, Habermas y Lafont, la raíz de este problema ha de buscarse en la incompatibilidad entre la transformación hermenéutica pretendida por Heidegger y la base metodológica desde la que intenta llevarla a cabo, a saber, la pretensión de elaborar una ontología fundamental basada en la analítica existenciaria del Dasein o, dicho de otro modo, el hecho de remitir la constitución del mundo a la estructura existenciaria del Dasein.[324] El mismo Heidegger explica la necesidad interna de la

324 *Cf.* Lafont, C., *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers, op. cit.*, págs. 25-45; Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne, op. cit.*, págs. 174ss; Tugendhat, E., *Der Wahr-*

Kehre como un intento de superar la preeminencia del Dasein dogmáticamente presupuesta en *Ser y tiempo.* La instancia que permitirá esa superación será el lenguaje.

De este modo, al desaparecer toda instancia extramundana, Heidegger se ve obligado a introducir un cambio metodológico que lo lleva a sustituir el binomio de empírico y transcendental por la mencionada *diferencia ontológica.* De entrada, es cierto que dicho término técnico todavía no se utiliza en *Ser y tiempo* y, por supuesto, no se menciona en ninguna de las lecciones del período de Friburgo y Marburgo. Este concepto aparece por primera vez en el curso del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, para señalar la «diferencia entre Ser y ente».[325] Y un año más tarde, en las lecciones de 1928, se ofrece una explicación más completa de esta expresión.[326] Pero, a nuestro juicio, ese supuesto metodológico, sin el que no se comprende buena parte de la argumentación heideggeriana, opera tanto en las lecciones de juventud como en los escritos posteriores y, por supuesto, también en *Ser y tiempo.*[327] En el caso de la

---

heitsbegriff bei Husserl und Heidegger, op. cit., pág. 264. Tugendhat señala que precisamente el intento de destranscendentalización empuja a Heidegger a esa ruptura metódica. Pero al abandonar el supuesto del sujeto transcendental en favor de la diferencia ontológica también ha de renunciar a las pretensiones de universalidad y necesidad inherentes a ese sujeto.

325 Heidegger, M., GA 24, pág. 22 (*Prob. fund. feno.*, pág. 42).

326 *Cf. idem*, GA 26, § 10.

327 A este respecto, resulta tremendamente relevante el testimono de Hans-Georg Gadamer, quien recuerda como en los años de estudiante en Friburgo (1923) y Marburgo (1924) la expresión «diferencia ontológica» era como una palabra mágica. Cuando en 1924 él y su amigo Gerhard Krüger preguntaron a Heidegger cómo se llega a la diferencia ontológica, éste respondió: «¡Pero no!, no somos nosotros los que hacemos esta diferenciación». Y esto, ¡en 1924! (*cf.* Gadamer, H.-G., «Hermeneutik und ontologische Differenz», en *Gesammelte Werke* X, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1995, pág. 59). Y no menos interesante resulta el comentario de Gadamer al señalar que Heidegger veía en Parménides una clara herencia de la diferencia ontológica.

vivencia del mundo circundante, profusamente analizado en apartados previos a partir del ejemplo de la cátedra, que encontramos en el semestre de posguerra de 1919, ya se anuncia una diferencia ontológica esencial: la que existe entre la apertura previa de un mundo significativo, que permite la comprensión del ser de las cosas y el descubrimiento de los entes que se produce en mi trato con ellos. En las primeras lecciones y en *Ser y tiempo*, se hace hincapié en el desvelamiento que la vida fáctica o Dasein hace del ser de las cosas existentes en cuanto «estar-en-el-mundo». El acento, por tanto, recae en la comprensión del mundo. Asimismo, en nuestro comportamiento llevamos a cabo la diferencia entre la apertura de nuestra existencia en el mundo y el descubrimiento de los entes intramundanos.[328] En este sentido, podemos afirmar que la diferencia ontológica ya está presente implícitamente en los análisis de la vivencia del mundo circundante. De ahí que hablemos de una presencia latente de la diferencia ontológica.

Heidegger interpreta el elemento distintivo de la vida humana –a saber, la prioridad del Dasein sobre las restantes entidades– de una manera esencialmente distinta a la filosofía transcendental. A diferencia de Kant, el análisis heideggeriano no descansa sobre el hecho de la razón, sino sobre el de que el ser humano tiene cierto grado de precomprensión del ser que Heidegger califica de *«comprensión del ser mediana y vaga»*.[329] Y es precisamente esta comprensión la que permite al Dasein aprehender la diferencia entre ser y entes y, con ello, alcanzar una comprensión de sí mismo, de los otros y de cualquier cosa que pueda comparecer

328 Herrmann ha caracterizado en diferentes escritos esta doble apertura en términos de una apertura extático-horizontal: por un lado, la apertura de mi existencia como extática y, por otro, la de los entes que no son Dasein como apertura horizontal (*cf.*, por ejemplo, Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, *op. cit.*, pág. 141).

329 Heidegger, M., SuZ, pág. 5 [cursiva del autor] (SyT, pág. 29).

en el mundo. Sin embargo, esta interpretación de la diferencia ontológica implica mucho más que el hecho de adscribir al Dasein la simple capacidad intuitiva de distinguir entre ser y entes. Como señala Lafont, también implica: a) el hecho de que estos últimos sólo resultan accesibles a través de una comprensión previa de su ser, lo cual equivale a reconocer la prioridad transcendental del ser sobre cualquier otro ente: «[...] el ser jamás es explicable por medio de entes, sino que ser es siempre lo "transcendental" respecto de todo ente»;[330] b) comprender la prioridad transcendental en términos hermenéuticos: «[...] sólo si hay comprensión del ser se hace accesible el ente en cuanto ente»;[331] y c) por último, el reconocimiento del estatuto destranscendentalizado de la comprensión del ser en cuanto contingente, históricamente variable y plural.[332]

El hecho de que podemos distinguir intuitivamente entre las entidades de las que hablamos y el modo de entenderlas parece bastante plausible. En cambio, la aceptación de los otros hechos resulta cuanto menos problemática si no se acepta el presupuesto de fondo de lo que podemos llamar «idealismo hermenéutico». Sobre la base de la diferencia ontológica, la prioridad transcendental del ser sobre los restantes entes se retrotrae a la preestructura de la comprensión del Dasein. De esta manera, la precomprensión del ser de los entes que atesora el Dasein hereda el estatus transcendental que tradicionalmente se otorga al conocimiento sintético a priori: esta precomprensión es anterior a toda experiencia de los entes, pero determina toda comprensión de los mismos.[333] Nos movemos, por tanto, en el horizonte de una

330 *Ibid.*, pág. 208 [entrecomillado del autor] (*ibid.*, pág. 229).

331 *Ibid.*, pág. 212 (*ibid.*, pág. 223).

332 *Cf.* Lafont, C., «Hermeneutics», *op. cit.*, págs. 268-269.

333 Aquí radica la transformación hermenéutica de la filosofía transcendental. De acuerdo con Heidegger, las entidades no son accesibles sin una comprensión previa de su ser. Esto es una manera de expresar el idealismo

estructura holística de la comprensión en la que el significado determina la referencia. Este tipo de holismo del significado ya está presente en la rotunda afirmación de las lecciones del semestre de 1919: «[...] lo significativo es lo primario».[334]

Ya en las lecciones del semestre de verano de 1923, se apunta hacia un nexo entre ser y significatividad: «"significativo" equivale a: ser, ser-ahí en el modo de un determinado significar».[335] Pero a medida que la ontología fundamental va tomando cuerpo, la presuposición de un sentido unitario del ser se hace cuanto menos problemática, ya que se va haciendo cada vez más patente la *diferencia* entre las *estructuras ontológico-formales* del Dasein en general y sus concretizaciones *óntico-históricas.* Y sin una previa justificación, se afirma que entre ambas existe una relación de fundamentación. En una carta dirigida a Husserl en 1927, Heidegger menciona que el modo de ser del Dasein es totalmente distinto al de los restantes entes y que como tal «[...] alberga la

---

transcendental de Kant en términos de la diferencia ontológica. Parafraseando el principio kantiano de los juicios sintéticos, el idealismo hermenéutico de Heidegger podría expresarse de la siguiente manera: las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser de los entes son al mismo tiempo las de la posibilidad del ser de estos entes (*cf.* Lafont, «Hermeneutics», *op. cit.*, pág. 283). Obviamente, no se trata de volver a un modelo de conocimiento prekantiano en el que se establezca una relación intramundana entre un sujeto y un objeto. Para Heidegger, la cuestión ontológica no puede pensarse en términos de una relación empírica y óntica entre dos entes, sino como un problema transcendental. Se anuncia así la necesidad de una transformación ontológica fundamental de la filosofía transcendental que se consumará en *Kant y el problema de la metafísica:* «El conocimiento transcendental no investiga, pues, a los entes mismos, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser, es decir, la constitución ontológica del ente. Elevar la posibilidad de la ontología a problema significa: interrogar por la esencia de la comprensión del ser, filosofar en clave transcendental» (Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, [5]1991, pág. 16).

334 Heidegger, M., GA 56/57, pág. 73.

335 *Idem*, GA 63, pág. 93.

posibilidad de la constitución transcendental».[336] En el último curso de Marburgo de 1928, *Principios metafísicos de la lógica*, se ahonda en esta diferencia ontológica y se señala:

> La necesidad interna de que la ontología vuelva sobre el lugar del que surgió se puede clarificar a partir del fenómeno originario de la existencia humana: que el ente «persona» comprende el ser; en la comprensión del ser descansa, a su vez, la realización de la diferencia entre ser y ente; sólo hay ser si el Dasein comprende el ser. Con otras palabras: la posibilidad de que en la comprensión se dé el ser tiene como premisa la existencia fáctica del Dasein.[337]

Esta afirmación trasluce la pretensión de fundamentación a la que se aludía anteriormente. Las ciencias se mueven en el plano óntico; la filosofía, en el ámbito del ser mismo. La estructura categorial de los objetos de las ciencias se retrotrae así a la comprensión preontológica del ser del Dasein. A diferencia de Husserl, empero, desaparece la subjetividad transcendental que se halla en el trasfondo del mundo de la vida. Ahora, la autoría del Dasein se comprende desde las condiciones fácticas de su existencia intramundana. Con ello, la pregunta transcendental por las condiciones de posibilidad de la constitución del mundo se traslada a la estructura previa del estado de abierto: «El estado de descubierto *(Entdecktheit)* del ente intramundano *se funda* en el estado de abierto *(Erschlossenheit)* del mundo».[338]

336 *Idem*, «Brief an Husserl» (22 de octubre de 1927), en Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie* (Apéndices), *Husserliana* IX, Martinus Nijhoff, La Haya, ^{3}1968, pág. 600.

337 *Idem*, GA 26, pág. 199 [entrecomillado del autor].

338 *Idem*, SuZ, pág. 220 [cursiva del autor] (SyT, pág. 241; aquí sustituimos el término «aperturidad» propuesto por la traducción castellana por el de «estado de abierto»). Este recurso a la aprioridad del «movernos *ya siempre* en una comprensión del ser» se prodiga en el joven Heidegger y

Esta nueva perspectiva trae consigo dos importantes consecuencias para el pensamiento de Heidegger. Por una parte, la relación sujeto-objeto de la conciencia objetivante ya siempre se encuentra sumida en el nexo estructural de la conformidad, por lo que los entes intramundanos se manifiestan primariamente como útiles y no como objetos de la observación teórica. Por otra parte, ese enraizamiento ya siempre presupuesto de la conciencia objetivante y del Dasein en el horizonte abierto del «estar-en-el-mundo» ha de entenderse en términos dinámicos y temporales. De esta manera, el Dasein no sólo es dependiente de la constitución de sentido del estado de abierto, sino que también «pre-es» en el plano. Precisamente el análisis de la estructura de la temporalidad del ya-siempre-estar-en-este-mundo lleva a la ineludible comprensión de la historicidad del Dasein finito. Todo el esfuerzo de destranscendentalización desplegado por Heidegger se concentra en estos dos aspectos. A ello cabría añadir la consideración, comúnmente aceptada y desarrollada en detalle por Gadamer,[339] de que a la estructura del comprender (que condiciona temporal e históricamente tanto la vida cotidiana como la ciencia) le es propia una precomprensión del

ocupa un lugar central en *Ser y tiempo.* Heidegger da a esta figura del «ya siempre» el nombre de «perfecto *a priori*» y sin ningún tipo de explicación lo equipara al *a priori* transcendental. En su *Hüttenexemplar*, aclara el concepto de aprioridad como sigue: «"Previo", en este sentido ontológico, se dice en latín *a priori*, en griego *πρότρον τῇ φύσει*, Aris., *Física* A 1; más claramente: *Metafísica*, E 1025b29 *τὸ τί ἦν εἶναι* "ser lo que ya era", "lo que cada vez despliega ya previamente su ser", lo sido, el perfecto. El verbo griego *εἶναι* carece de la forma del perfecto; éste es nombrado aquí *τί ἦν εἶναι*. No algo ónticamente pasado, sino lo cada vez previo, aquello a que somos remitidos hacia atrás en la pregunta por el ente en cuanto tal; en vez de "perfecto *a priori*" podría decirse también: "perfecto ontológico o transcendental" (*cf.* la doctrina del esquematismo en Kant)» (SuZ, pág. 85b [SyT, pág. 111]).

339 Un tema profusamente desplegado en la tercera parte de *Verdad y método* y que, como reconoce Gadamer, se inspira en gran medida en la transformación hermenéutica de la fenomenología de Heidegger.

mundo a nivel lingüístico en la interpretación pública del mundo del Dasein:

> El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación. No hay nunca un Dasein que, intocado e incontaminado por este estado interpretativo, quede puesto frente a la tierra virgen de un «mundo» en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso.[340]

Aquí se hace patente aquella dimensión del «ya siempre» de la estructura previa e irrebasable del mundo con la que la fenomenología hermenéutica de Heidegger se distancia del modelo óptico y prelingüístico de la evidencia de la fenomenología de Husserl. Volvemos así sobre los pasos del programa heideggeriano de una radicalización de la fenomenología en la que, como ya se ha mostrado en apartados anteriores, Heidegger sustituye la intencionalidad husserliana por lo que él denomina «estado de abierto». La intencionalidad sólo es posible desde el trasfondo del «estar-en-el-mundo».[341] En este sentido, Gethmann plasmó hace tiempo los límites que Heidegger detecta en la filosofía de la conciencia:

> El problema de Heidegger se deja formular de la siguiente manera: ¿cómo puede ser la autodonación un rendimiento? ¿Desde dónde puede darse un objeto a sí mismo? ¿No precisa de un espacio apriórico en el que pueda aparecer? [...] La conciencia no puede producir simultáneamente aquello por lo que primero existe, la referencia a

340 Heidegger, M., SuZ, pág. 169 [entrecomillado del autor] (SyT, pág. 192).

341 *Cf. idem*, GA 20, pág. 153 y GA 26, pág. 170.

> los objetos. La referencia ha de existir con antelación a la conciencia y a sus posibles operaciones en un ámbito objetual previamente abierto en general, el sentido del ser.[342]

Heidegger lo expresa de la siguiente manera:

> Dirigiéndose hacia y aprehendiendo algo, el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre «fuera», junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez.[343]

Con la incorporación del fenómeno del mundo, la ontología fundamental encuentra una respuesta satisfactoria al problema de la constitución de sentido, respuesta que presupone la diferencia ontológica.

De hecho, ésta se halla siempre presente, aun cuando no se utilice el término como tal. Si la posibilidad de acceder al ser acaece en el Dasein, entonces la diferencia ontológica debe manifestarse precisamente ahí, en el Dasein mismo. Y la aprehensión debe partir en cada caso del modo de ser de este ente, a saber, la existencia y no la mera presencia. Dicho de otro modo, la diferencia ontológica ocurre en el Dasein en el sentido de que éste es el ahí del ser, el lugar de la apertura del ser; con más precisión, el Dasein es el lugar del cruce entre lo óntico y lo ontológico. Podemos denominar ese cruce la «diferencia». Y ésa se juega siempre en el seno del Dasein. De ahí que ser y Dasein siempre tengan que ser pensados en su originaria copertenencia. Ha de quedar claro que no hay una esfera del ser diferente a la de los entes porque «ser» significa siempre «ser de los entes». De lo con-

342 Gethmann, C.-F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn, 1974, pág. 103.
343 Heidegger, M., SuZ, pág. 62 [entrecomillado del autor] (SyT, 88).

trario, volveríamos a caer en la doctrina metafísica de los dos mundos. Con ello se disuelve por completo el concepto moderno de subjetividad presupuesto por la ontología tradicional y se da entrada a la diferencia ontológica, un elemento metodológico central que se mantiene en todas las fases posteriores del pensar heideggeriano y que resulta fundamental en su proyecto de renovación de la filosofía.

ABREVIATURAS

1.

Textos de Heidegger

Relación de volúmenes de la Gesamtausgabe

GA 1	*Frühe Schriften*
GA 2	*Sein und Zeit*
GA 9	*Wegmarken*
GA 13	*Aus der Erfahrung des Denkens*
GA 15	*Seminare*
GA 16	*Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*
GA 17	*Einführung in die phänomenologische Forschung*
GA 18	*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*
GA 19	*Plato:* Sophistes
GA 20	*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*
GA 21	*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*
GA 22	*Grundbegriffe der antiken Philosophie*
GA 23	*Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*
GA 24	*Die Grundprobleme der Phänomenologie*
GA 25	*Phänomenologische Interpretation von Kants* Kritik der reinen Vernunft
GA 26	*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*
GA 27	*Einleitung in die Philosophie*
GA 28	*Der deutsche Idealismus*
GA 29/30	*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*

GA 31	*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*
GA 33	*Aristoteles,* Metaphysik Θ, *1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*
GA 42	*Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit*
GA 49	*Die Metaphysik des deutschen Idealismus*
GA 56/57	*Zur Bestimmung der Philosophie*
GA 58	*Grundprobleme der Phänomenologie*
GA 59	*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruckes*
GA 60	*Phänomenologie des religiösen Lebens*
GA 61	*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*
GA 62	*Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*
GA 63	*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*
GA 64	*Der Begriff der Zeit (Abhandlung 1924)*
GA 66	*Besinnung*

Otros textos de Heidegger

AKJ	*Anmerkungen zu Karl Jaspers'* Psychologie der Weltanschauungen
BH	*Brief über den Humanismus*
BZ	*Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*
KPM	*Kant und das Problem der Metaphysik*
KV	*Kasseler Vorträge*
PIA	*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation (Natorp-Bericht)*
SuZ	*Sein und Zeit*
US	*Unterwegs zur Sprache*
VS	*Vier Seminare*
ZSD	*Zur Sache des Denkens*

2.

Textos de otros autores

Agustín

Conf.	*Confesiones*

Aristóteles

De an.	*Acerca del alma*
De int.	*Sobre la interpretación*
EE	*Ética Eudemia*
EN	*Ética a Nicómaco*
Fís.	*Física*
Met.	*Metafísica*
Pol.	*Política*
Ret.	*Retórica*
Top.	*Tópicos*

Husserl

Ideen I (HU III/1)	*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Libro primero
LU I (HU XVIII)	*Logische Untersuchungen.* Volumen primero: *Prolegomena zur reinen Logik*
LU II/1 (HU XIX/1)	*Logische Untersuchungen.* Volumen segundo /Libro primero: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*
LU II/2 (HU XIX/2)	*Logische Untersuchungen.* Volumen segundo /Libro segundo: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*
HU XI	*Analysen zur passiven Synthesis*
HU XVII	*Formale und transzendentale Logik*
HU XXXI	*Aktive Synthesen*

Pablo

Cor	*Epístola a los corintios*
Heb	*Epístola a los hebreos*
Gal	*Epístola a los gálatas*
Rom	*Epístola a los romanos*
Tes	*Epístola a los tesalonicenses*

BIBLIOGRAFÍA

1.

Bibliografía primaria

1.1
Textos de Heidegger
(por orden cronológico de elaboración)[1]

HEIDEGGER, M., «Allerseelenstimmungen» (publicado en *Heuberger Volksblatt* en 1909), en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 18-21.

–, «Rezension zu F. W. Förster, *Autorität und Freiheit*» (recensión publicada en *Der Akademiker*, en 1910), en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16, editado por H. Heidegger), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000, págs. 5-11.

1 Las citas y las referencias a los escritos de Heidegger se realizan íntegramente a partir de los textos originales de las Obras completas *(Gesamtausgabe)* consignados a continuación. En ocasiones nos distanciamos ligeramente de las traducciones castellanas de *Ser y tiempo* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología* referidas en la presente bibliografía. Como ya hemos señalado al principio, para los volúmenes de la *Gesamtausgabe* utilizamos la fórmula abreviada GA, seguida del número del volumen y de las páginas correspondientes. Para las referencias a otros textos de Heidegger remitimos a la lista de abreviaturas.

–, «Dem Grenzbot-Philosophen zur Antwort» (artículo publicado en *Heuberger Volksblatt* 42, el 7 de abril de 1911), en BÜCHIN, E. y DENKER, A., *Martin Heidegger und seine Heimat*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2005, págs. 62-69.

–, «Dem Grenzbot-Philosophen die zweite Antwort» (artículo publicado en *Heuberger Volksblatt* 43, el 10 de abril de 1911), en BÜCHIN, E. y DENKER, A., *Martin Heidegger und seine Heimat*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2005, págs. 71-74.

–, «Modernismus», *Heuberger Volksblatt* 41 (1911), págs. 1-3.

–, «Zur philosophischen Orientierung für Akademiker» (artículo publicado en *Der Akademiker*, en 1911), en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16, editado por H. Heidegger), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000, págs. 11-12.

–, «Rede über naturwissenschaftliche Themen und Erdbebenkunde», *Heuberger Volksblatt* 14, n.º 33 (1912).

–, «Die tierische Abstammung des Menschen und das Urteil der Wissenshaft», *Heuberger Volksblatt* 14, n.º 47 (22 de abril de 1912).

–, «Rezension zu J. Gredts *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*» (recensión publicada en *Der Akademiker*, en 1912), en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16, editado por H. Heidegger), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000, págs. 27-30.

–, «Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie» (artículo publicado en *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, en 1912), en *Frühe Schriften* (GA 1, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1978, págs. 1-16.

–, «Neuere Forschungen über Logik» (artículo publicado en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, en 1912), en *Frühe Schriften* (GA 1, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1978, págs. 17-44.

–, «Nikolai Bubnoff, *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit*» (recensión publicada en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, en 1913), en *Frühe Schriften* (GA 1, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1978, págs. 46-47.

–, «Spiritismus und Wissenschaft», *Heuberger Volksblatt* 15, n.º 31 (14 de abril de 1913).

–, «Charles Sentroul, *Kant und Aristoteles*» (recensión publicada en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, en 1914), en *Frühe Schriften* (GA 1, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1978, págs. 49-53.

–, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (tesis doctoral de 1913, publicada en la editorial J. A. Barth, Leipzig, 1914), en *Frühe Schriften* (GA 1, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1978, págs. 59-188.

–, «Das Kriegs-Triduum in Meßkirch» (publicado en *Heuberger Volksblatt*, en 1915), en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 22-25.

–, «Lebenslauf» (currículo redactado para la habilitación, 1915), en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16, editado por H. Heidegger), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000, págs. 38-39.

–, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (tesis de habilitación, de 1915), en *Frühe Schriften* (GA 1, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1978, págs. 189-411.

–, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (lección de capacitación docente, de 1915), en *Frühe Schriften* (GA 1, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1978, págs. 415-433. (Trad. cast. de Jesús Adrián, *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*, en HEIDEGGER, M., *Tiempo e historia*, Trotta, Madrid, 2009, págs. 13-38.)

–, «Das Kategorienproblem» (epílogo redactado con motivo de la publicación de la tesis de habilitación en 1916), en *Frühe Schriften* (GA 1, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt de Meno, 1978, págs. 399-411.

–, «Zu Schleiermachers zweiter Rede *Über das Wesen der Religion*» (esbozo redactado en 1917), en *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60, editado por C. Strube), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, págs. 319-322.

–, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (desarrollos y esbozos de unas lecciones del semestre de invierno 1918-1919, anunciadas pero finalmente no impartidas), en *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60, editado por C. Strube), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, págs. 303-338. (Trad. cast. de Jacobo Muñoz, *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*, en HEIDEGGER, M., *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997.)

–, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de posguerra de 1919), en *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57, editado por B. Heimbüchel), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987, págs. 3-117. (Trad. cast. de

Jesús Adrián, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005.)
–, *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1919), en *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57, editado por B. Heimbüchel), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987, págs. 121-201.
–, *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (primeras lecciones del semestre de verano de 1919), en *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57, editado por B. Heimbüchel), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987, págs. 205-214.
–, *Grundprobleme der Phänomenologie* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1919-1920 [GA 58, editado por H.-H. Gander]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992. (Trad. cast. de Francisco de Lara, *Problemas fundamentales de la fenomenología* [en preparación].)
–, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruckes* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1920 [GA 59, editada por C. Strube]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1993.
–, «Anmerkungen zu Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*» (recensión redactada entre los años 1919 y 1921), en *Wegmarken* (GA 9, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1976, págs. 1-44. (Trad. cast. de Arturo Leyte y Helena Cortés, *Observaciones a la* Psicología de las concepciones del mundo *de Karl Jaspers*, en Heidegger, M., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, págs. 15-47.)
–, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1920-1921), en *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60, editado por C. Strube), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, págs. 3-159. (Trad. cast. de Jorge Uscatescu, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela, Madrid, 2005.)
–, *Augustinus und der Neuplatonismus* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1921), en *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60, editado por C. Strube), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, págs. 160-302. (Trad. cast. de Jacobo Muñoz, *Agustín y el neoplatonismo*, en Heidegger, M., *Estudios de mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997.)
–, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1921-1922 [GA 61, editado por W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1985.

–, «Vita» (currículo redactado en 1922 para optar a una plaza de profesor en la universidad de Gotinga), en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16, editado por H. Heidegger), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000, págs. 41-45.

–, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1922 [GA 62, editado por G. Neumann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2005.

–, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation» (Informe Natorp, de 1922), *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), págs. 237-274 (reeditado en GA 62, por G. Neumann). (Trad. cast. de Jesús Adrián, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2002.)

–, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1923 [GA 63, editado por K. Bröcker-Oltmanns]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1988. (Trad. cast. de Jaime Aspiunza, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999.)

–, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1923-1924 [GA 17, editado por F.-W. v. Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994. (Trad. cast. de Juan José García Norro, *Introducción a la investigación fenomenológica*, Síntesis, Madrid, 2008.)

–, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1924 [GA 18, editado por M. Michalski]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2002.

–, *Der Begriff der Zeit* (conferencia impartida ante la Sociedad Teológica de Marburgo de 1924), Max Niemeyer, Tubinga, 1989 (reeditado en GA 64, por F.-W. v. Herrmann, págs. 105-125). (Trad. cast. de Jesús Adrián y Raúl Gabás, *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta, 1999.)

–, *Der Begriff der Zeit* (tratado de 1924) [GA 64, editado por F.-W. v. Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2004, págs. 1-103. (Trad. cast. de Jesús Adrián, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, Herder, Barcelona, 2008.)

–, *Platon:* Sophistes (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1924-1925 [GA 19, editado por I. Schüßler]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992.

–, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1925 [GA 20, editado por P. Jaeger]), Vittorio

Klostermann, Frankfurt del Meno, [2]1988. (Trad. cast. de Jaime de Aspiunza, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006.)

–, «Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung» (conjunto de diez lecciones mantenidas en Kassel del 16 al 21 de abril de 1925), en *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992/1993) (editado por F. Rodi), págs. 143-180 (de próxima publicación en GA 80). (Trad. cast. de Jesús Adrián, «El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo», en Heidegger, M., *Tiempo e historia*, Trotta, Madrid, 2009, págs. 40-98.)

–, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1925-1926 [GA 21, editado por W. Biemel]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1976. (Trad. cast. de Alberto Ciria, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid, 2004.)

–, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1926 [GA 22, editado por F.-K. Blust]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1993.

–, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927 [GA 24, editado por F.-W. v. Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, [2]1989. (Trad. cast. de Juan José García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.)

–, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1926-1927 [GA 23, editado por H. Vetter]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2006.

–, *Phänomenologische Interpretationen von Kants* Kritik der reinen Vernunft (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1927-1928 [GA 25, editado por Ingtraud Görland]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, [3]1995.

–, *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer, Tubinga, [16]1986 (reeditado con las notas marginales en GA 2, por F.-W. v. Herrmann). (Trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1988; reeditada en Trotta, Madrid, 2003.)

–, «Phänomenologie und Theologie» (conferencia de 1927), en *Wegmarken* (GA 9, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, [2]1978, págs. 45-78. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «Fenomenología y teología», en HEIDEGGER, M., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, págs. 49-74.)

–, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1928 [GA 26, editado por K. Held]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ²1990. (Trad. cast. de Juan José García Norro, *Fundamentos metafísicos de la lógica*, Síntesis, Madrid, 2008.)

–, *Einleitung in die Philosophie* (lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1928-1929 [GA 27, editado por O. Saame e I. Saame-Speidel]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ²2001. (Trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo, *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1999.)

–, *Der deutsche Idealismus* (lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1929 [GA 28, editado por C. Strube]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1997.

–, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1929-1930 [GA 29/30, editado por F.-W. v. Herrmann]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1983. (Trad. cast. de Alberto Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid, 2007.)

–, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ⁵1991 (reeditado en GA 3, por F.-W. v. Herrmann). (Trad. cast. de Gred Ibscher, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.)

–, «Was ist Metahpysik?» (conferencia inaugural en la universidad de Friburgo, en 1929), en *Wegmarken* (GA 9, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ²1978, págs. 103-122. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «¿Qué es metafísica?», en HEIDEGGER, M., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, págs. 93-107.)

–, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1930 [GA 31, editado por H. Tietjen]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ²1994.

–, *Aristoteles,* Metaphysik Θ, *1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1931 [GA 33, editado por H. Hüni]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ²1990.

–, *Die Frage nach dem Ding* (lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1935-1936), Max Niemeyer, Tubinga, ³1987 (reeditado en GA 41, por P. Jaeger). (Trad. cast. de Eduardo García Belsunce y Zoltan Szansky, *La pregunta por la cosa*, Sur, Buenos Aires, 1992.)

–, *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1936 [GA 42, editado por I. Schüßler]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1988. (Trad. cast. realizada

a partir de la edición publicada en Max Niemeyer de Alberto Rosales, *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas, 1990.)

–, «Ein Rückblick auf den Weg» (1937/38), en *Besinnung* (GA 66, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klosterman, Frankfurt del Meno, 1997, págs. 407-428. (Trad. cast. de Dina Picotti, *Meditación*, Almagesto, Buenos Aires, 2000 [2007].)

–, «Vom Wesen und Begriff der *physis*. Aristoteles' *Physik* B, 1» (seminario de 1939), en *Wegmarken* (GA 9, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, [3]2004, págs. 239-301. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles, *Física* B, 1», en HEIDEGGER, M., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, págs. 199-250.)

–, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* (lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1941 [GA 49, editado por G. Seubold]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, [2]2006.

–, «Brief über den Humanismus» (Carta a Jean Beaufret, en otoño de 1946), en *Wegmarken* (GA 9, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, [2]1978, págs. 301-360. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «La carta sobre el humanismo», en HEIDEGGER, M., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, págs. 251-297.)

–, *Die Grundfrage nach dem Sein selbst* (1946), en *Heidegger Studien* 2 (1986), págs. 1-3.

–, «Einleitung zu „Was ist Metaphysik"?» (1949), en *Wegmarken* (GA 9, editado por F.-W. v. Herrmann), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, [2]1978, págs. 365-383. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «Introducción a «¿Qué es metafísica?»», en HEIDEGGER, M., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, págs. 299-312.)

–, *Zollikoner Seminare* (seminarios impartidos en casa de Medard Boss entre los años 1959-1969 [GA 89, editado por Claudius Strube]), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, [3]2006. (Trad. cast. de Ángel Xolocotzi, *Seminarios de Zollikon. Protocolos, diálogos, cartas*, Jitanjáfora Morelia, Morelia, 2007.)

–, *Was heißt Denken?* (lecciones de los semestres de invierno de 1951-1952 y de verano de 1952), Max Niemeyer, Tubinga, [4]1984 (reeditado en GA 8, por P.-L. Coriando). (Trad. cast. de Raúl Gabás, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2005.)

–, «Vom Geheimnis des Glockenturms» (poema de 1954), en *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976* (GA 13, editado por H. Heidegger), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1983, págs. 113-116.

–, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957 (reeditado en GA 11, por F.-W. v. Herrmann). (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1998.)

–, «Antrittsrede Martin Heideggers bei der Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften» (discurso de aceptación en la Academia de las Ciencias de Heidelberg, de 1959), *Jahreshefte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1957/58*, Heidelberg, 1959, págs. 20-21 (reproducido en el prólogo de la primera edición de *Frühe Schriften* [GA 1], editado por F.-W. v. Herrmann, págs. 55-57).

–, *Unterwegs zur Sprache* (1959), Neske, Pfullingen, [9]1990 (reeditado en GA 12, por F.-W. v. Herrmann). (Trad. cast. de Yves Zimmermann, *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1987.)

–, «Kants These über das Sein», en *Wegmarken* (GA 9), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, [2]1987, págs. 439-474.

–, «Mein Weg in die Phänomenologie» (1963), en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, [2]1976, págs. 81-90 (reeditado en GA 14, por F.-W. v. Herrmann). (Trad. cast. de Manuel Garrido, José María Molinuevo y Félix Duque, «Mi camino en la fenomenología», en HEIDEGGER, M., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999.)

–, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» (1964), en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, [2]1976, págs. 61-80. (Trad. cast. de Manuel Garrido, José María Molinuevo y Félix Duque, «El final de la filosofia y la tarea del pensamiento», en HEIDEGGER, M., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999.)

–, *Vier Seminare* (seminarios de Le Thor de 1966, 1968 y 1969 y seminario de Zähringen de 1973), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1977.

–, «Grußwort an die Teilnehmer des zehnten Colloquiums vom 14.-16. Mai 1976 in Chicago», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16, editado por H. Heidegger), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000, págs. 747-748.

–, *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13, editado por H. Heidegger), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1983

–, *Seminare* (GA 15, editado por C. Ochwadt), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1986, págs. 334-339 y 372-400.

1.2
CORRESPONDENCIA DE HEIDEGGER

HEIDEGGER, M., «Brief an Engelbert Krebs» (9 de enero de 1919), en CASPER, B., «Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg», *Freiburger Diözesan-Archiv* 100 (1980), pág. 541.

–, «Brief an Elisabeth Husserl» (24 de abril de 1919), *Aut Aut* 223-224 (1988), págs. 6-14.

–, «Brief an Karl Löwith» (13 de septiembre de 1920), en LÖWITH, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, Metzler, 1986, pág. 30.

–, «Brief an Karl Löwith» (19 de agosto de 1921), en PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 27-32.

–, «Brief an Karl Löwith» (6 de noviembre de 1924), en STORCK, J. W. y KISIEL, TH. (eds.), «Martin Heidegger und die Anfänge der *Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Eine Dokumentation», *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992-1993), pág. 214.

–, «Brief an Karl Löwith» (20 de agosto de 1927), en PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 36-37.

–, «Brief an Husserl» (22 de octubre de 1927), en HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie* (Apéndices), *Husserliana* IX, Martinus Nijhoff, La Haya, [3]1968, págs. 600-603.

–, «Brief an Richardson» (1963), en RICHARDSON, W., *Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, La Haya, [2]1974, págs. XI-XXI.

–, «Brief an Schrynemakers» (20 de septiembre de 1966), en SALLIS, J. (ed.), *Heidegger and the Path of Thinking*, Duquesne University Press, Pittsburg, 1970.

–, *«Mein liebes Seelchen!» Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, Deutsche Verlags-Anstalt, Múnich, 2005. (Trad. cast. de Sebastián Sfriso, *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

– y ARENDT, H., *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1998 (edición de U. L Ludz, ampliada y revisada en 2002). (Trad. cast. de Adán Kovacsics, *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Herder, Barcelona, 2006.)

– y Blochmann, E., *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsches Literaturarchiv, Marbach, 1989 (editado por J. Storck).
– y Bodmershof, I., *Briefwechsel 1959-1976*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000 (editado por B. Pieger).
– y Jaspers, K., *Briefwechsel 1920-1963*, Piper y Vittorio Klostermann, Múnich y Frankfurt del Meno, 1990 (editado por W. Biemel).
– y Rickert, H., *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2002 (editado por A. Denker).
– y Welte, B., *Briefe und Begegnungen*, Klett-Clotta, Stuttgart, 2003 (editado por B. Casper).
Heidegger, F., «Ein Geburtstagsbrief des Bruders» (carta de Fritz Heidegger a su hermano Martin con motivo de su octogésimo cumpleaños), en *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch*, Meßkrich, 1969, págs. 58-63.

1.3
Textos de Husserl

Husserl, E., *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Felix Meiner, Hamburgo, 1985.
–, *Logische Untersuchungen*. Volumen primero: *Prolegomena zur reinen Logik* (1900), *Husserliana* XVIII (editado por E. Holenstein), Martinus Nijhoff, La Haya, 1975. (Trad. cast. de José Gaos y Manuel García Morente, *Investigaciones lógicas* 1: *Prolegómenos a la lógica pura*, Alianza, Madrid, ²1985.)
–, *Logische Untersuchungen*. Volumen segundo: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1900), *Husserliana* XIX/1 y XIX/2 (editado por U. Panzer), Martinus Nijhoff, La Haya, 1984. (Trad. cast. de José Gaos y Manuel García Morente: *Investigaciones lógicas* 2: *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*, Alianza, Madrid, ²1985.)
–, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917), *Husserliana* X (editado por R. Boehm), Martinus Nijhoff, La Haya, 1966. (Trad. cast. parcial de Agustín Serrano de Haro, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002.)
–, *Die Idee der Phänomenologie* (1906), *Husserliana* II (editado por W. Biemel), Martinus Nijhoff, La Haya, ²1973. (Trad. cast. de Miguel García Baró, *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica, Madrid y Buenos Aires, 1982.)

–, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910/1911), en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana* XIII (editado por I. Kern), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973. (Trad. cast. de César Moreno y Javier San Martín, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994.)

–, «Philosophie als strenge Wissenschaft» (1911) (artículo publicado en *Logos* I), en *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), *Husserliana* XXV (editado por Th. Nenon y H. R. Sepp), Martinus Nijhoff, La Haya, 1987, págs. 3-67. (Trad. cast. de Elsa Tabering, *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1962.)

–, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Libro primero (1913), *Husserliana* III/1 (editado por K. Schuhmann), Martinus Nijhoff, La Haya, 1976. (Trad. cast. de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, [2]1985.)

–, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Libro segundo: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (1913), *Husserliana* IV (editado por M. Biemel), Martinus Nijhoff, La Haya, 1952. (Trad. cast. de Antonio Zirión, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1997.)

–, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein* (1917-1918), *Husserliana* XXXIII (editado por R. Bernet y D. Lohmar), Kluwer Academic Publisher, Dordrech, 2001.

–, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten* (1918-1926), *Husserliana* XI (editado por M. Fleischer), Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.

–, «Brief an Rudolf Otto» (5 de marzo de 1919), en Schütte, H.-W., *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Walter de Gruyter, Berlín, 1969.

–, «Statische und genetische phänomenologische Methode» (1921), en *Analysen zur passiven Synthesis, Husserliana* XI (editado por M. Fleischer), Martinus Nijhoff, La Haya, 1966, págs. 336-345.

–, *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung «Transzendentale Logik»* (1920/21), *Husserliana* XXXI (editado por R. Breeur), Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2000.

–, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.* Parte primera: 1905-1929, *Husserliana* XIII (editado por I. Kern), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.

–, *Erste Philosophie.* Parte primera: *Kritische Ideengeschichte (1923/1924), Husserliana* VII (editado por R. Boehm), Martinus Nijhoff, La Haya, 1965.
–, *Erste Philosophie.* Parte segunda: *Theorie der phänomenologischen Reduktion (1923/1924), Husserliana* VIII (editado por R. Boehm), Martinus Nijhoff, La Haya, 1959.
–, *Phänomenologische Psychologie* (1925), *Husserliana* IX (editado por W. Biemel), Martinus Nijhoff, La Haya, 1962.
–, *Formale und transzendentale Logik* (1929), *Husserliana* XVII (editado por P. Janssen), Martinus Nijhoff, La Haya, 1974.
–, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana* VI (editado por W. Biemel), Martinus Nijhoff, La Haya, 1954,
–, *Briefwechsel*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1994.
–, «Randbemerkungen zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*», *Husserl Studies* XI (1994), págs. 3-63.

1.4
Otras fuentes primarias

Agustín de Hipona, *Confesiones*, en *Obras completas* (vol. II), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, [2]1979.
Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1983.
–, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 1985.
–, *Política*, Gredos, Madrid, 1988.
–, *Sobre la interpretación*, Gredos, Madrid, 1989.
–, *Retórica*, Gredos, Madrid, 1990.
–, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.
–, *Física*, Gredos, Madrid, 1995.
–, *Tópicos*, en *Tratados de lógica* 1 *(Organon)*, Gredos, Madrid, 1982.
Brentano, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1960.
Dilthey, W., «Die Entstehung der Hermeneutik», en *Gesammelte Schriften* V, B. G. Teubner, Stuttgart, 1957, págs. 317-338.
–, *Leben Schleiermachers*, en *Gesammelte Schriften* XIII/1, Walter de Gruyter, Berlín, [3]1970.
–, «Christentum, Erkenntnistheorie und Metaphysik», en *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, B. G. Teubner, Stuttgart, 1973, págs. 250-267.

–, *Der Aufbau der Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften* VII, B. G. Teubner, Stuttgart, 1973.

FÖRSTER, F. W., *Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche*, Kempten y Múnich, 1910.

JASPERS, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlín, 1919. (Trad. cast. de Mariano Marin Casedo, *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid, 1967.)

–, *Philosophische Autobiographie*, Piper, Múnich, 1977.

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburgo, [3]1990.

KIERKEGAARD, S., *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, en *Gesammelte Werke* (vol. 7), Eugen Diederichs, Colonia y Düsseldorf, 1962.

–, *Philosophische Brocken*, en *Gesammelte Werke* (vol. 10), Eugen Diederichs, Colonia y Düsseldorf, 1952.

–, *Einübung im Christentum*, en *Gesammelte Werke* (vol. 26), Eugen Diederichs, Colonia y Düsseldorf, 1995.

–, *Die Krankheit zum Tode*, en *Gesammelte Werke* (vols. 24/25), Eugen Diederichs, Colonia y Düsseldorf, 1957.

LASK, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, en *Gesammelte Schriften* II, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1923.

–, *Die Lehre vom Urteil*, en *Gesammelte Schriften* II, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1923.

LUTERO, M., *Disputaciones de Heidelberg*, en *Obras*, Sígueme, Salamanca, 1977, págs. 74-85.

NATORP, P., «Husserls *Ideen einer reinen Phänomenologie*», *Logos* 7 (1917/18), págs. 215-240.

–, *Philosophische Systematik*, Felix Meiner, Hamburgo, 1958.

PABLO, *Epístolas*, en *La Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.

RICKERT, H., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, J. C. B. Mohr, Tubinga, [5]1929.

SCHLEIERMACHER, F., *Hermeneutik und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1977.

–, *Monólogos*, Aguilar, Madrid, 1980.

–, *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990.

2.

Bibliografía crítica

Adrián, J., «Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger, I: De la tesis de habilitación a los cursos de 1919», *Pensamiento* 55/212 (1999), págs. 217-243.

–, «Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger, II: En torno a los cursos de religión (1920-1921)», *Pensamiento* 55/213 (1999), págs. 385-412.

–, «Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana. Un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)», *Dianoia* XLV, n.º 45 (1999), págs. 65-113.

–, *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, Ediciones UAB, Barcelona, 2000.

–, «Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la *Ética a Nicómaco* a la ontología de la vida humana», *Taula* 33/34 (2000), págs. 91-106.

–, «Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage», *Heidegger Studien* 17 (2001), págs. 11-21.

–, «El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 34 (2001), págs. 179-221.

–, «Prólogo», en M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2002, págs. 9-22.

–, «Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana», *Dianoia* XLIX/52 (2004), págs. 25-46.

–, «Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie. Eine kritische Revision Heideggers früher Stellung zu Husserl ausgehend vom Kriegsnotsemester 1919», *Analecta Husserliana* LXXXVIII (2005), págs. 157-173.

–, «Die Funktion einer formal-anzeigenden Hermeneutik. Zu einer hermeneutisch-phänomenologischen Artikulation des faktischen Lebens ausgehend von Heideggers Frühwerk», *Philosophisches Jahrbuch* 113/1 (2006), págs. 99-117.

–, *El programa filosófico del joven Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008.

–, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927)*, Herder, Barcelona, 2009.
–, *Heidegger e a filosofía prática de Aristóteles*, Nuova Harmonia, São Leopoldo (Brasil), 2010.
AGAMBEN, G., «La passion de la facticité», en *Heidegger: questions ouvertes, Cahiers du Collège International de Philosophie* 6 (1988), págs. 63-84.
APEL, K.-O., *Die Transformation der Philosophie*, I. *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1973.
–, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Außensichten*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 131-175.
ARENDT, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.
–, «Martin Heidegger zum 80. Geburtstag», *Merkur* X (1969), págs. 893-902.
–, «Martin at Eighty», en MURRAY, M. (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, Londres y New Haven, 1978, págs. 293-303.
ARNOLD, C., «Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche», *Theologische Revue* 90 (2003), págs. 91-104.
AUBENQUE, P.: *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1981.
–, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999.

BAMBACH, Ch., «Phenomenological Research as *Destruktion*. The Early Heidegger's Reading of Dilthey», *Philosophy Today* 37/2 (1993), págs. 115-132.
–, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1995.
BARASH, J., *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1988.
–, *Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire*, PUF, París, 1995.
–, «Heidegger's Ontological "Destruction" of Western Intellectual Traditions», en BUREN, J. y KISIEL, TH. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 111-122.
BERCIANO, M., *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

BERNASCONI, R., «Heidegger's Destruction of *Phronesis*», *The Southern Journal of Philosophy* XXVIII (1989), págs. 127-147.

BERNET, R., «Transcendance et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique», en VOLPI, F. (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1988, págs. 195-216.

–, «Husserl and Heidegger on Intentionality and Being», *Journal of the British Society for Phenomenology* 21/2 (1990), págs. 136-152.

–, «Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject», en BUREN, J. y KISIEL, TH. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 245-267.

– *et al., Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburgo, 1996.

BIEMEL, W., «Husserl's *Encyclopaedia Britannica* Article and Heidegger's Remarks Thereon», en ELLISTON, F. y MCCORMICK, P. (eds.), *Husserl. Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1977, págs. 287-303.

–, «Erinnerungen an Heidegger», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* II (1977), págs. 1-23.

–, «Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit», *Phänomenologische Forschungen* 6/7 (1978), págs. 142-233.

–, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburgo, ²1984.

BIEN, G., KLEGER, Hy KOBUSCH, Th., «Praxis, praktisch», en RITTER, J. y GRÜNDER, K. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (vol. 7), Basilea, 1989, págs. 1277-1307.

BLATTNER, W., «Is Heidegger a Kantian Idealist?», *Inquiry* 37 (1994), págs. 185-201.

BORGES, I., «De lo lógico a lo translógico. La cuestión del sentido en el joven Heidegger (1913-1916)», en ARANA, J. (ed.), *Saber y conciencia. Homenaje a Otto Saame*, Comares, Granada, 1995, págs. 71-94.

BORGMAN, A., «Heidegger and Symbolic Logic», en MURRAY, M. (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1978, págs. 3-22.

BREMMERS, CH., «Schriftenverzeichnis (1909-2004)», en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds), *Heidegger-Jahrbuch* 1. *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 419-598.

BROGAN, W., «Heidegger and Aristotle. Dasein and the Question of Practical Life», en DALLERRY, A. y SCOTT, CH. (eds.), *Crisis in Continental Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1990, págs. 137-146.
–, «The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology», en BUREN, J. y KISIEL, TH. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 213-230.
–, *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, State University of New York Press, Albany, 2005, págs. 138-157.
–, «Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation. Auf dem Weg zu *Sein und Zeit*», en DENKER, A., FIGAL, G., VOLPI, F. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2007, págs. 96-108.
BÜCHIN, E. y Denker, A. (eds.), *Martin Heidegger und seine Heimat*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2005.
BUCHHOLZ, R., *Was heißt Intentionalität? Eine Studie zum Frühwerk Martin Heideggers*, Die Blaue Eule, Essen, 1995.
BUREN, J., «The Young Heidegger and Phenomenology», *Man and World* 23 (1990), págs. 239-272.
–, «The Young Heidegger, Aristotle and Ethics», en DALLERY, A. y SCOTT, CH. (eds.), *Ethics and Danger. Essays on Heidegger and the Continental Thought*, State University Press, Nueva York, 1992, págs. 169-185.
–, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1994.
–, «Martin Heidegger. Martin Luther», en BUREN, J. y KISIEL, TH. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 159-174.
– y KISIEL, Th. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994.
–, (ed.), *Supplements. From the Earliest Essays to* Being and Time *and Beyond*, State University of New York Press, Albany, 2002.

CAMILLERI, S., *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, Viena y Nueva York, 2008.
CAPUTO, J., «Language, Logic and Time», *Research in Phenomenology* 3 (1973), págs. 147-155.
–, «Phenomenology, Mysticism, and the "Grammatica Speculativa": A Study Of Heidegger's *Habilitationsschrift*», *Journal of the British Society for Phenomenology* 5/2 (1974), págs. 101-117.

–, «Husserl, Heidegger and the Question of "Hermeneutic Phenomenology"», en KOCKELMANS, J. (ed.), *A Companion to Heidegger's* Being and Time, University Press of America, Washington, 1986, págs. 104-126.
–, «The Question of Being and Transcendental Phenomenology: Reflections on Heidegger's Relationship to Husserl», en MACANN, CH. (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments* II, Routledge, Londres y Nueva York, 1992, págs. 326-344.
–, «Heidegger and Theology», en GUIGNON, CH. (ed.): *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, págs. 270-288.
–, «*Sorge* and *Kardia*: The Hermeneutics of Factical Life and the Categories of the Heart», en BUREN, J. y KISIEL, TH. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 327-344.
–, «Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg», *Freiburger Diözesan-Archiv* 100 (1980), págs. 534-541.
CASPER, B., «Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg», *Freiburger Diözesan-Archiv* 100 (1980), págs. 534-541.
CHANTRINE, P., «πρᾶξις», en *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (vols. 3/4), París, 1984, págs. 932-940.
COBB-STEVENS, R., *Husserl and Analytical Philosophy*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1990.
COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III, Herder, Barcelona, 1990.
CONZEMIUS, V., «Antimodernismus und katholische Theologie», *Stimmen der Zeit* 128 (2003), págs. 736-750.
CORIANDO, P.-L., «Die "formale Anzeige" und das *Ereignis*. Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten», *Heidegger Studien* 14 (1998), págs. 27-43.
CORTÍ, A., *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006.
COURTINE, J.-F., «Réduction phénoménologique-transcendentale et différence ontico-ontologique», en *Heidegger et la phénoménologie*, Jean Vrin, París, 1990, págs. 207-247.
–, «Heidegger entre Aristote et Luther», en CASSIN, B. (ed.), *Nos Grecs et leurs modernes: les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Seuil, París, 1992, págs. 337-362.

– (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du* Dasein, Jean Vrin, París, 1996.
–, «Les "Recherches logiques„ de Martin Heidegger. De la théorie du jugement à la vérité de l'être», en COURTINE, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du* Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 7-31.
–, *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale,* PUF, París, 2003.
–, «Zwischen Wiederholung und Destruktion – die Frage nach der *analogia entis*», en DENKER, A., FIGAL, G., VOLPI, F. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles,* Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2007, págs. 109-129.
CRÉTELLA, H., «La théologie de Heidegger», *Heidegger Studien* 6 (1990), págs. 11-26.
CROWELL, ST., «Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic», *Journal of the British Society for Phenomenology* 23/3 (1992), págs. 222-239.
–, «Making Logic Philosophical Again (1912-1916)», en BUREN, J. y KISIEL, Th. (eds.), *Reading Heidegger from The Start. Essays in his Earliest Thought,* State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 55-72.
–, «Heidegger's phenomenological decade», *Man and World* 28 (1995), págs. 435-448.
–, «Emil Lask. Aletheiology as Ontology», *Kant-Studien* 87 (1996), págs. 64-88.
–, «Ontology and Transcendental Phenomenology Between Husserl and Heidegger», en HOPKINS, B. (ed.), *Husserl in Contemporary Context: Prospects and Projects for Phenomenology,* Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1997, págs. 13-36.
–, «Question, Reflection and Philosophical Method in Heidegger's Early Freiburg Lectures», en HOPKINS, B. (ed.), *Phenomenology: Japanese and American Perspectives,* Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1999, págs. 201-230.

DAHLSTROM, D., «Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications», *Review of Metaphysics* 47 (1994), págs. 775-797.
DASTUR, F., «Heidegger und die *Logischen Untersuchungen*», *Heidegger Studien* 7 (1991), págs. 38-51.
–, «Le projet d'une "chronologie phénoménologique" et la première interprétation de Kant», en COURTINE, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De*

l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 113-129.

DENKER, A., «Herr Studiosus Martin Heidegger und seine Heimat Meßkirch. Bausteine für seine Biographie, 1», *Meßkircher Heimathefte* 7 (2000), págs. 5-16.

–, «Herr Studiosus Martin Heidegger und seine Heimat Meßkirch. Bausteine für seine Biographie, 2», *Meßkircher Heimathefte* 8 (2001), págs. 25-38.

–, «Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919», en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 97-122.

–, GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004.

–, FIGAL, G., VOLPI, F. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2007.

–, y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 4: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, I: *Dokumente*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2009.

–, y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 5: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, II: *Interpretationen*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2009.

DEPRAZ, N., *Transcendence et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Jean Vrin, París, 1995.

DERRIDA, J., «Ousía et grammê», en *Marges de la Philosophie*, Minuit, París, 1972, págs. 31-78.

–, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, París, 1979. (Trad. cast. de Patricio Peñalver, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-textos, Valencia, 1995.)

–, *Edmund Husserl's «Origin of Geometry». An Introduction*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989.

DREYFUS, H., «Introduction», en DREYFUS, H. y HARRISON, H. (eds.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge, 1982, págs. 1-27.

–, «Husserl's Epiphenomenology», en OTTO, H. R. y TUEDIO, J. A. (eds.), *Perspectives on Mind*, Reidel, Dordrecht, 1988, págs. 90-95.

–, *What Computers Still Can't Do*, MIT Press, Cambridge, 1992.

DIJK, R. J. A., «Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formal-anzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger», *Heidegger Studien* 7 (1991), págs. 89-100.

DRUMMOND, J., *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1990.

ELM, R., «Heideggers früher Zugang zu den Griechen und seine Voraussetzungen», en STEINMANN, M. (ed.), *Heideggers und die Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 2006, págs. 261-292.

–, «Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität? Aristoteles' Differenzierung von *φρόνησις* und *σοφία* und ihre Transformation bei Heidegger», en DENKER, A., FIGAL, G., VOLPI, F. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2007, págs. 255-288.

EMAD, P., «Zu Fragen der Interpretation und Entzifferung der Grundlagen der Gesamtausgabe Heideggers», *Heidegger Studien* 9 (1993), págs. 161-171.

ESPOSITO, C., «Il periodo de Marburgo (1923-28) ed *Essere e tempo*: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale», en VOLPI, F. (ed.), *Heidegger*, Laterza, Roma, 1997, págs. 107-157.

FABRIS, A., «"L'ermeneutica della fatticità" nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», en VOLPI, F. (ed.), *Heidegger*, Laterza, Roma, 1997, págs. 57-106.

FALKENHAYN, K., *Augenblick und Kairos: Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Duncker & Humblot, Berlín, 2003.

FARÍAS, V., *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989. (Trad. cast. de Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona, 1989.)

FAY, Th., «Heidegger on Logic: A Genetic Study of His Thought on Logic», *Journal of the History of Philosophy* 12 (1974), págs. 77-94.

FEHÉR, I., «Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of the Irrationality and the Theory of Categories», en MACANN, CH. (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments* II, Routledge, Nueva York, 1992, págs. 373-405.

–, «Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie:* Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers», en BUREN, J. y KISIEL, TH. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 73-90.

FERGUSSON, A., *When Money Dies: The Nightmare of the Weimar Collapse*, William Kimber, Londres, 1975. (Trad. cast. de J. C. Gómez Borrero, *Cuando muere el dinero. El derrumbamiento de la República de Weimar*, Alianza, Madrid, 1984.)

FIGAL, G., *Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburgo, 1992.

–, «Heidegger als Aristoteliker», en DENKER, A., FIGAL, G., VOLPI, F. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2007, págs. 53-76.
– (ed.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2009.
FINK, E., «Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Kantstudien* 38 (1933), págs. 319-383.
FLASCH, K., *Was ist die Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der* Confessiones. *Historisch-philosophische Studie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1993.
FREGE, G., «Rezension: Husserl, *Philosophie der Arithmetik*», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 103 (1894), págs. 313-332.
–, «Über Sinn und Bedeutung», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892), págs. 25-50. (Trad. cast. de Luis Valdés Villanueva, «Sobre sentido y referencia», en VALDÉS VILLANUEVA, L. (ed.), *La búsqueda del significado*, Ariel, Barcelona, 1991, págs. 24-45.)
FUCHS, Y., «Philosophy of Methodology in Heidegger's *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919)», *Journal of the British Society for Phenomenology* 25/3 (1994), págs. 229-240.

GADAMER, H.-G., «Die phänomenologische Bewegung», en *Kleine Schriften* III, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1972, págs. 150-189.
–, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1976.
–, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1977.
–, «Die Marburger Theologie», en *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1983, págs. 29-40.
–, *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1983.
–, «Die religiöse Dimension», en *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1983, págs. 140-151.
–, «Praktisches Wissen», en *Gesammelte Werke* (vol. 5), J. C. B. Mohr, Tubinga, 1985, págs. 230-249.
–, «Erinnerungen an Heideggers Anfänge», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), págs. 3-43.
–, «Die Griechen», en *Gesammelte Werke* III: *Hegel – Husserl – Heidegger*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1987, págs. 285-296.
–, «Die Geschichte der Philosophie», en *Gesammelte Werke* III: *Hegel – Husserl – Heidegger*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1987, págs. 191-205.

–, «Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie», en *Gesammelte Werke* X, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1987, págs. 161-162.
–, «Der eine Weg Martin Heideggers», en *Gesammelte Werke* III: *Hegel – Husserl – Heidegger*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1987, págs. 417-430.
–, «Heideggers "theologische„ Jugendschrift», *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), págs. 228-234.
–, *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke* I, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1986. (Trad. cast. de Ana Agud y Rafael de Agapito, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1988.)
–, *Lob der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1983.
–, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993.
–, «Hermeneutik und ontologische Differenz», en *Gesammelte Werke* X, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1995, págs. 58-70.
–, «Sobre la filosofía alemana en el siglo xx», *ER. Revista de Filosofía* 26 (2000), págs. 189-217.
GANDER, H.-H., *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2001.
–, «Phänomenologie im Übergang. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl», en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 294-306.
–, «La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico en Heidegger», en DUQUE, F. (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, UAM, Madrid, 2008, págs. 141-171.
GARCÍA GAINZA, J., *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud*, Newbook, Pamplona, 1997.
GAY, P., *La cultura de Weimar. La inclusión de lo excluido*, Argos, Barcelona, 1984.
GETHMANN, C.-F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn, 1974.
–, «Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), págs. 27-52.
–, «Heideggers Wahrheitsauffasung in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Geschichte von *Sein und Zeit*», en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Außensichten*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, ²1991, págs. 101-130.

–, «Heidegger und die Phänomenologie», en *Dasein und Erkennen. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Walter de Gruyter, Berlín, 1993, págs. 3-48.

GREISCH, J., «L'herméneutique dans la phénoménologie comme telle», *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991), págs. 38-56.

–, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, PUF, París, 1994.

–, «La "tapisserie de la vie". Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* de Martin Heidegger», en COURTINE, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du* Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 131-152.

–, «The Eschatology of Being and the God of Time in Heidegger», *International Journal of Philosophical Studies* 4/1 (1996), págs. 17-42.

GRIMM, J. y W., *Deutsches Wörterbuch*, Hirzel, Leipzig, 1864-1960.

GRONDIN, J., «Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik», en PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (vol. II), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 163-178.

–, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991.

–, «Die hermeneutische Intuition zwischen Husserl und Heidegger», en GRETHLIN, TH. y LEITHER, H. (eds.), *Inmitten der Zeit. Festschrift für Manfred Riedel*, Würzburg, 1996, págs. 268-284.

GUIGNON, CH., «History and Commitment in the Early Heidegger», en DREYFUS, H. y HARRISON, H. (eds.), *Heidegger. A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1992, págs. 130-142.

HAAR, M., «Le moment *(kairós)*, l'instant *(Augenblick)* et le temps-du-monde *(Weltzeit)*», en COURTINE, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du* Dasein, París, Jean Vrin, 1996, págs. 67-90.

HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1985. (Trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.)

HAN-PILE, B., «Early Heidegger's Appropiation of Kant», en DREYFUS, H. y WRATHALL, M. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford, 2005, págs. 80-101.

HEIDEGGER, G., «Prefacio» (de la nieta de Martin y Elfride Heidegger, Gertrud Heidegger), en HEIDEGGER, M., *¡Alma mía! Cartas de Martin Hei-*

degger a su mujer Elfride 1915-1970, Manantial, Buenos Aires, 2008, págs. 29-34.

HEINZ, M., «Philosophy and Worldview: Heidegger's Concept of Philosophy and the Baden School of Neokantianism», en ROCKMORE, T. (ed.), *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, Humanity Books, Londres, 2001, págs. 209-237.

HELD, K., «Einleitung», en HUSSERL, E., *Die phänomenologische Methode: Ausgewählte Texte* I, Reclam, Stuttgart, 1985, págs. 5-51.

–, «Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie», en GETHMANN-SIEFERT, A. y PÖGGELER, O. (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, ^{2}1989, págs. 111-139.

–, «Heideggers Weg zu „den Sachen selbst"», en CORIANDO, P.-L. (ed.), *Vom Rätsel des Begriffes. Festschrift für Friedrich-Wilhelm von Herrmann zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlín, 1999, págs. 31-46.

HERRMANN, F.-W., *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankurt del Meno, 1981.

–, «Edition und Interpretation. Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand», *Heidegger Studien* 2 (1986), págs. 153-173.

–, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von* Sein und Zeit (vol. 1), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987.

–, *Wege und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990.

–, *Heideggers* Grundprobleme der Phänomenologie*: Zur zweiten Hälfte von* Sein und Zeit, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1991.

–, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992.

–, «Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit», *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993), págs. 96-113.

–, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers* Beiträge zur Philosophie, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994.

–, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000.

–, «Die Intentionalität in der hermeneutischen Phänomenologie», en *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Duncker & Humblot, Berlín, 2002.

HOBE, K., «Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask», *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 78 (1971), págs. 360-372.

HOGEMANN, F., «Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), págs. 54-71.
HOPPE, H., *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, en *Durchblicke* (Martin Heidegger zum 80. Geburtstag), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1970, págs. 284-317.
HUGHES, H. S., *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo*, Aguilar, Madrid, 1972.

IMDAHL, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997.

JAMME, CH., «Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), págs. 72-90.
–, «*Être et Temps* de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse», en COURTINE, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du* Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 221-236.
JASPERS, K., *Philosophische Autobiographie*, Piper, Múnich y Zúrich, 1977.
–, *Notizen zu Heidegger*, Piper, Múnich y Zúrich, 1978.
JIMÉNEZ, G., «La noción hermenéutica de indicación formal en el Heidegger temprano», *Escritos de filosofía* 39/40 (2001), págs. 187-196.
JOLLIVET, S., «Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik», en DENKER, A., FIGAL, G., VOLPI, F. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2007, págs. 130-155.
JUNG, M., «Die ersten akademischen Schritte (1912-1916). Zwischen Neuscholastik, Neukantianismus und Phänomenologie», en THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart y Weimar, 2003, págs. 5-8.

KALARIPARAMBIL, T., *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Duncker & Humblot, Berlín, 1999.
–, «Towards Sketching the "Genesis" of *Being and Time*», *Heidegger Studien* 16 (2000), págs. 189-220.
KIM, I.-S., *Phänomenologie des faktischen Lebens: Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919-1923)*, Lang, Frankfurt del Meno, 1988.
KIM, J.-CH., *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001.

KISIEL, TH., «Heidegger (1907-1927): The Transformation of the Categorial», en SALLIS, J., SEEBOHM, TH. y SILVERMAN, H. (eds.), *Continental Philosophy in America*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1983, págs. 165-185.

–, «Heideger's Early Lectures Courses», en KOCKELMANS, J. (ed.), *A Companion to Heidegger's* Being and Time, University of America, Washington, 1986, págs. 22-39.

–, «Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), págs. 91-120.

–, «War der frühe Heidegger tatsächlich ein "christlicher Theologe"?», en GETHMANN-SIEFERT, A. (ed.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Frommann, Stuttgart, 1988, págs. 59-75.

–, «Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie», *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992), págs. 105-122.

–, «A Philosophical Postscript: On the Genesis of *Sein und Zeit*», *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992/93), págs. 226-232.

–, *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1993.

–, «Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show», en BUREN, J. y KISIEL, Th. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 175-194.

–, «Heidegger's *Gesamtausgabe*: An International Scandal of Scholarsphip», *Philosophy Today* 39 (1995), págs. 3-15.

–, «Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask», *Man and World* 28 (1996), págs. 197-240.

–, «L'indication formelle de la facticité: sa genèse et son transformation», en COURTINE, J.-F., *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du* Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 205-210.

–, «Heidegger – Lask – Fichte», en ROCKMORE, T. (ed.), *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, Humanity Books, Londres, 2001, págs. 242-255.

– y SHEEHAN, TH. (eds.), *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings (1919-1927)*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois), 2007.

KITTEL, G., *Etymologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart (continuado por Gerhard Friedrich), 1933-1977.

KLUGE, F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Walter de Gruyter, Berlín, 1883 (reelaborado y reeditado en 1910 por Alfred Götze y en 1957 por Walter Mitzka).

KOVACS, G., «Philosophy as Primordial Science *(Urwissenschaft)* in the Early Heidegger», *Journal of the British Society for Phenomenology* 21/2 (1990), págs. 121-135.

–, «Philosophy as Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919», en BUREN, J. y KISIEL, TH. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 91-110.

KRELL, D. F., «The "Factical Life" of *Dasein:* From the Early Freiburg Courses to *Being and Time*», en BUREN, J. y KISIEL, TH. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 361-380.

KRUG, W. T., *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, Leipzig, 1832-1838.

LAFONT, C., *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1994.

–, «Hermeneutics», en DREYFUS, H. y WRATHALL, M. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford, 2004, págs. 265-284.

LANDGREBE, L., «Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung», en *Der Weg der Phänomenologie*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1963. (Trad. cast. de Mario A. Presas, «La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación», en LANDGREBE, L., *El camino de la fenomenología*, Sudamericana, Buenos Aires, 1963, págs. 13-60.)

LARA, F., *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2008.

–, «Fenomenología y dialéctica. La crítica de Heidegger a la dialéctica», en ROCHA, A. (ed.), *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Uninorte, Barranquilla, 2009, págs. 95-122.

LAZZARI, R., *Ontologia de la fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger*, Franco Angeli, Milán, 2002.

LE DOUX, J., *Synaptic Self. How Our Brains Become Who We Are*, Penguin Books, Londres.

LEHMANN, K., «Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)», *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1964), págs. 333-367.

–, «Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger», en PÖGGELER, O. (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenheuer & Witsch, Colonia y Berlín, 1969, págs. 140-168.

LEYTE, A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.
LOEWENICH, K., *Luhters «theologia crucis»*, Kaiser, Múnich, 1954.
LÖWITH, K., «Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie», en PÖGGELER, O. (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenheuer & Witsch, Colonia y Berlín, 1969, págs. 54-77.
–, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart, 1986.
– *et al., Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen, 1988.
LYNE, I., «Rickert and Heidegger: On the Value of Everyday Objects», *Kant-Studien* 91 (2000), págs. 204-225.

MAKKREEL, R., «The Genesis of Heidegger's Phenomenological Hermeneutics and the Rediscovered "Aristotle Introduction" of 1922», *Man and World* 23 (1990), págs. 305-320.
–, «Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt», en PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 179-188.
–, «Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte», en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 307-321.
MARBACH, E., *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1993.
MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, París, 1989.
–, «Heidegger and Descartes», en MACANN, CH. (ed.), *Critical Heidegger*, Routledge, Londres, 1996, págs. 67-96.
MARZOA, F., *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid, 2000.
MCGRATH, S. J., «The Forgetting of *Haecceitas*. Heidegger's 1915-1916 *Habilitationsschrift*», en WIERCINSKI, A. (ed.), *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, Toronto, 2002, págs. 355-377.
–, «Die scotische Phänomenologie des jungen Heidegger», en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 243-258.
–, «Das verborgene Anliegen von *Sein und Zeit*. Heideggers frühe Luther-Lektüre», en ENDERS, M. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Phänomenologie der*

Religion. Zugänge und Grundfragen, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 273-280.

McNeill, W., *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, State University of New York Press, Albany, 1999.

Merker, B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1988.

–, «Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Außensichten*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, [2]1991, págs. 215-243.

Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception* (prólogo), Gallimard, París, [22]1945, págs. i-xvi.

Metclaff, R., «Aristoteles und *Sein und Zeit*», en Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2007, págs. 156-170.

Mohanty, J. N., «Heidegger on Logic», *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988), págs. 107-135.

Montero, F., *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1987.

Mörchen, H., *Die Einbildungskraft bei Kant*, Max Niemeyer, Tubinga, 1930.

Neske, G., *Erinnerungen an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen, 1977.

Neumann, G., «Heideggers Studium der Mathematik und Naturwissenschaften», en Denker, A., Gander, H.-H. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 214-225.

Nolte, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Tecnos, Madrid, 1992.

–, «Martin Heidegger, die Weimarer Republik und die „Konservative Revolution“», en Grossheim, M. y Waschkies, H.-J. (eds.), *Rehabilitierung des Subjektiven*, Bouvier, Bonn, 1993, págs. 505-520.

O'Meara, Th., «Heidegger and His Origins. Theological Perspectives», *Freiburger Diözesan-Archiv* 106 (1986), págs. 141-160.

Orth, E. W., «Martin Heidegger und der Neukantianismus», *Man and World* 25/3-4 (1992), págs. 421-441.

Ott, H., «Der Habilitand Martin Heidegger und das von Schaezler'sche Stipendium», *Freiburger Diözesan-Archiv* 106 (1986), págs. 141-160.

–, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt del Meno, ²1992. (Trad. cast. de Elena Cortez, *Martin Heidegger. En camino de su biografía*, Alianza, Madrid, 1992.)

–, «Heidegger's Catholic Origins», *American Catholic Philosophical Quarterly* 69/2 (1995), págs. 137-156.

OUDEMANS, C. W., «Heideggers "logische Untersuchungen"», *Heidegger Studien* 6 (1990), págs. 85-106.

PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (3 vols.), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990-1991.

PEÑALVER, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de* El ser y el tiempo, Anthropos, Barcelona, 1988.

PETITOT, J., J., PACHOUD, B., ROY, J.-M. y VARELA, F. J. (eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford, 1999.

PETZET, H. W., *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger*, Societäts-Verlag, Frankfurt del Meno, 1983.

PFEIFFER, W., *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Akademie Verlag, Berlín, ²1993.

PIETERSMA, H., «Husserl and Heidegger», *Philosophy and Phenomenological Research* 40 (1979/80), págs. 194-211.

PLATÓN, *Fedro*, en *Diálogos* III, Gredos, Madrid, 1992.

PÖGGELER, O. (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenheuer & Witsch, Colonia y Berlín, 1969.

–, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 1983.

–, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, ²1983. (Trad. cast. de Félix Duqque, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986.)

–, «Heideggers Begegnung mit Dilthey», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), págs. 121-160.

–, *Neue Wege mit Heidegger*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 1992.

–, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 1994.

–, *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink, Múnich, 1999.

–, «Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt», en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.). *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 185-196.

PROTEVI, J., «Contributions to *Der Akademiker* (1910-1913)», *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14-15 (1991), págs. 486-519.

POGGI, S., *La lógica, la mística, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa, 2006.

PUTNAM, H., *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, Oxford, 1978.

QUESNE, P., *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2003.

RAMPLEY, M., «Meaning and Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to *Being and Time*», *Journal of the British Society for Phenomenology* 25/3 (1994), págs. 209-228.

RENTSCH, Th., *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, Piper, Múnich y Zúrich, 1989.

RESE, F., *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in* Nikomachischer Ethik, Rhetorik *und* Politik, J. C. B. Mohr, Tubinga, 2003.

–, «Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* und Heideggers *Sein und Zeit*», en DENKER, A., FIGAL, G., VOLPI, F. y ZABOROWSKI, H. (eds.): *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2007, págs. 170-198.

RICHARDSON, W., *Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, La Haya, ²1974.

RICHTER, E., «Heideggers Kritik am Konzept einer Phänomenologie des Bewußtseins», en CORIANDO, P.-L. (ed.), *Vom Rätsel des Begriffes. Festschrift für Friedrich-Wilhelm von Herrmann zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlín, 1999, págs. 7-29.

RICŒUR, P., *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid, 1980.

RIEDEL, M., «Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl», en JAMME, CH. y PÖGGELER, O. (eds.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 215-233.

–, «Reformation und deutscher Idealismus. Martin Heidegger zwischen Luther und Melanchton», en SEUBERT, H. (ed.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Böhlau, Colonia, 2003, 15-24.

RODI, F., «Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von *Sein und Zeit*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)», *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), págs. 161-177.

RODRÍGUEZ, R., *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid, 1993.
–, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.
–, y DUQUE, F. (eds.), *Heidegger. Sendas que vienen*, UAM, Madrid, 2008, págs. 175-204.
ROGOZINSKI, J., «Hier ist kein Warum! Heidegger and Kant's Practical Philosophy», en PELLIGREW, D. y RAFFOUL, F. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2002, págs. 43-63.
RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford, 1980.
ROSALES, A., *Sein und Subjektivität*, Walter de Gruyter, Berlín, 2000.
ROSEN, ST., «Phronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger», en POZZO, R. (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosohpy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, págs. 248-265.
ROY, J.-M., «Le "Dreyfus Bridge": Husserlianisme et Fodorisme», *Archives de Philosophie* 58 (1995), págs. 533-548.
RUFF, G., *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten «Freiburger Vorlesungen»*, Duncker & Humblot, Berlín, 1997.
RUGGENINI, M., «La finitude de l'existence et la question de la vérité: Heidegger 1925-1929», en COURTINE, J.-F., *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du* Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 153-178.

SADLER, T., *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, Athlone, Londres, 1996.
SAFRANSKI, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser, Múnich, [3]2000. (Trad. cast. de Raúl Gabás, *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997.)
SALLIS, J. (ed.), *Heidegger and the Path of Thinking*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1970.
SCHABER, J., «Martin Heideggers "Herkunft" im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts», en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 159-184.
SCHACHT, R., «Husserlian and Heideggerian Phenomenology», *Philosophical Studies* 23 (1972), págs. 293-314.

SCHAEFFLER, R., *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.

–, «Heidegger und die Theologie», en GETHMANN-SIEFERT, A. y PÖGGELER, O. (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 286-312.

SCHALOW, F., *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue: Action, Thought, Responsibility*, State University of New York Press, Albany, 1992.

–, «Freedom, Finitude, and the Practical Self. The Other Side of Heidegger's Appropiation of Kant», en PELLIGREW, D. y RAFFOUL, F. (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2002, págs. 29-42.

SHEROVER, H., *Heidegger, Kant, and Time*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1971.

SCHULZ, W., «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», *Philosophische Rundschau* 1 (1953/54), págs. 65-93.

SCHÜSSLER, I., «Le *Sophiste* de Platon dans l'interprétation de Heidegger», en COURTINE, J.-F., *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du* Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 91-112.

SEGURA, C., *Hermenéutica de la vida fáctica: en torno al* Informe Natorp, Trotta, Madrid, 1999.

SHEEHAN, TH., «The original form of *Sein und Zeit:* Heidegger's *Begriff der Zeit*», *Journal of the British Society for Phenomenology* 10 (1979), págs. 78-83.

–, «Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion" (1920-21)», *The Personalist* 56 (1979/80), págs. 312-324.

–, «Caveat Lector. The New Heidegger», *The New York Review of Books*, vol. 27, n.° 19, 1980, págs. 39-41.

–, «Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography», en SHEEHAN, TH. (ed.), *The Man and the Thinker*, Precedent, Chicago, 1981, págs. 3-19.

–, «Heideggers Lehrjahre», en SALLIS, J. *et al.* (eds.), *The Collegium Phaenomenologicum*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1988, págs. 16-117.

SMITH, P. CH., «The Uses and Abuses of Aristotle's Rhetoric in Heidegger's Fundamental Ontology: The Lecture Course, Summer, 1924», en BABICH, B. E. (ed.), *From Phenomenology to Thought. Errancy and Desire*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1995, págs. 315-333.

SOKOLOWSKI, R., *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

SOMMER, CH., *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'*Être et Temps, PUF, París, 2005.

SPIEGELBERG, H., *The phenomenological movement. A historical introduction*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, [3]1983.

STEINBOCK, A. J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, 1995.

–, «Translator's Introduction», en Husserl, E., *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2001, págs. XV-XVII.

STEINMANN, M., «Die echte Ferne des Ursprungs. Martin Heideggers Konzeption der Philosophie zur Zeit der frühen Freiburger Vorlesungen», en BARBARIC, D. y KOCH, D. (eds.), *Denkwege*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 2001, págs. 77-105.

–, «Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus», en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 259-293.

STEWART, R., «Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's *Habilitationsschrift*», *Man and World* 12 (1979), págs. 360-386.

STOLZENBERG, J., *Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie beim frühen Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1995.

STORCK, J. W. y KISIEL, TH., «Martin Heidegger und die Anfänge der *Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte.* Eine Dokumentation», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 8 (1992/93), págs. 181-225.

STREETER, R., «Heidegger's formal indication: A question of method in *Being and Time*», *Man and World* 30 (1997), págs. 413-430.

STRUBE, C., *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993.

TAMINIAUX, J., «Heidegger and Husserl's *Logical Investigations*», en SALLIS, J. (ed.), *Radical Phenomenology. Essays in Honor of Martin Heidegger*, Atlantic Highlands Humanities Press, Nueva Jersey, 1978, págs. 58-83.

–, «La réappropriation de l'*Éthique à Nicomaque: poíesis* et *prâxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», en *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1989, págs. 149-189.

–, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, State University of New York Press, Albany, 1991.
THOMÄ, D. (ed.): *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 2003.
THOMPSON, E., *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Science of Mind*, Harvard University Press, Cambridge y Londres, 2007.
–, NOË, A. y COSMELLI, D., «Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers», en AKINS, K. y BROOK, A. (eds.), *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*, Cambridge University Press, Nueva York, 2005, págs. 40-97.
THURNER, R., «Heideggers *Sein und Zeit* als philosophisches Programm», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 11 (1986), págs. 29-51.
–, «Zu den Sachen selbst! Zur Bestimmung der phänomenologischen Grundmaxime bei Husserl und Heidegger», en SCHRAMM, A. (ed.), *Philosophie in Österreich*, Hölder-Picheler-Tempsky, Viena, 1996, págs. 261-271.
–, *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach* Sein und Zeit, Attempto, Tubinga, 1997.
TROELTSCH, E., «Ein Apfel vom Baume Kierkegaards», en MOLTMANN, J. (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Kaiser, Múnich, 1977, págs. 132-143.
TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlín, 1967.
–, «Heideggers Idee der Wahrheit», en PÖGGELER, O. (ed.), *Heidegger*, Kiepenheuer & Witsch, Colonia y Berlín, 1969, págs. 286-297.
–, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, [5]1993.

VARELA, F. J., THOMPSON, E. y ROSCH, E., *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge, 1991.
–, «Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem», *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996), págs. 330-350.
VATTIMO, G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma, [17]2009. (Trad. cast. de Alfredo Báez, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1986.)
VEDDER, B., «Die Faktizität der Hermeneutik», *Heidegger Studien* 12 (1996), págs. 95-108.
VIGO, A., «Wahrheit, *Logos* und *Praxis*. Die Transformation der aristotelischen Wahrheitskonzeption durch Heidegger», *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1994), págs. 73-95.

–, «Heidegger: Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)», en FLATSCHER, M. y VETTER, H. (eds.), *Hermeneutische Phänomenologie – Phänomenologische Hermeneutik*, Peter Lang, Frankfurt del Meno, 2005, págs. 241-269.

VOLLRATH, E., *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel*, Henn, Wuppertal, 1969.

VOLPI, F., *Heidegger e Brentano: l'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Daphne, Pádova, 1976.

–, «Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 (1978), págs. 254-265.

–, «Dasein comme *praxis*. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote», en VOLPI, F. *et al.* (eds.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1988, págs. 1-44.

–, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Pádova, 1984.

–, «*Sein und Zeit*. Homologien zur *Nikomachischen Ethik*», *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), págs. 225-240

–, «Dasein as *praxis:* The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle», en MACANN, CH. (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments* II, Routledge, Londres y Nueva York, 1992, págs. 91-129.

–, «*Being and Time*: A Translation of the *Nichomachean Ethics?*», en BUREN, J. y KISIEL, TH. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 195-212.

–, «La question du *lógos* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote», en COURTINE, J.-F., *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du* Dasein, Jean Vrin, París, 1996, págs. 33-65.

–, «Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger: Franz Brentano e Carl Braig», en ESPOSITO, C. y PORRO, P. (eds.), *Heidegger e i medievali*, Brepols, Turnhout, 2001, págs. 39-52.

–, «Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienste der Seinsfrage», en THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart y Weimar, 2003, págs. 26-36.

–, «Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluß auf Heidegger», en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H.

(eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 226-242.
–, «Bibliografia», en Heidegger, M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milán, 2005, págs. 557-578.
–, «*Ser y tiempo*: ¿una versión moderna de la *Ética a Nicómaco*»?, en Rocha, A. (ed.), *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Uninorte, Barranquilla, 2009, págs. 3-31.
–, «Heidegger und der Neoaristotelismus», en Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 3: *Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2007, págs. 221-236.
– (ed.), *Heidegger*, Laterza, Roma, 1997.

Watanabe, J., «Categorial Intuition and the Understanding of Being in Husserl and Heidegger», en Sallis, J. (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1993, págs. 109-117.
Watson, P., *Historia intelectual del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2002.
Weigelt, Ch., *The Logic of Life. Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos*, Coronet Books, Estocolmo, 2002.
–, «*Logos* as *kinesis*. Heidegger's Interpretation of the *Physics* in *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*», *Epoche* 9/1 (2004), págs. 101-116.
Welte, B., «Erinnerungen an ein spätes Gespräch», en Heidegger, M. y Welte, B., *Briefe und Begegnungen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003, págs. 147-150.
Welton, D., *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 2000.
–, «The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method», en Welton, D. (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 2003, págs. 255-289.
Wetz, F. J., «Wege – nicht Werke», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), págs. 444-455.
Wolzogen, Ch., «"Es gibt„: Heidegger und Natorps "Praktische Philosophie"», en Gethmann-Siefert, A. y Pöggeler, O. (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, ²1989, págs. 313-336.
Wucherer-Huldenfeld, K., «Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und

bei Thomas von Aquin», en Vetter, H. (ed.), *Heidegger und das Mittelalter*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1999, págs. 41-59.

Xolocotzi, Á., *Der Umgang als Zugang. Der hermeneutisch-phänomenologische Zugang zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers*, Duncker & Humblot, Berlín, 2002.
–, «En torno a Heidegger. Diálogo con Friedrich-Wilhelm von Herrmann», *Revista de Filosofía* 108 (2003), págs. 35-44.
–, *Fenomenología de la vida fáctica y su camino a* Ser y tiempo, Plaza y Valdés, México, 2004.
–, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés, México, 2007.
–, *Facetas heideggerianas*, Los Libros de Homero, México D. F., 2009.

Yfantis, D., *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles. Ihre Entstehung und Entfaltung sowie ihre Bedeutung für die Entwicklung der frühen Philosophie Martin Heideggers (1919-1927)*, Duncker & Humblot, Berlín, 2009.

Zaborowski, H., «Besinnung, Gelassenheit und das Geschenk der Heimat. Zum Verhältnis zwischen Martin Heidegger und Bernhard Welte», *Meßkircher Heimathefte* 10 (2003), págs. 111-120.
–, «"Herkunft aber bleibt stets Zukunft". Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919», en Denker, A., Gander, H.-H. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch* 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 2004, págs. 123-158.
Zahavi, D., «Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal», en Embree, L. y Toadvine, T. (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2002, págs. 3-29.
–, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford, 2003.
–, «Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate», *Inquiry* 47 (2004), págs. 42-66.
–, Overgaard, S. y Schwarz, Th. (eds.), *Den unge Heidegger*, Akademisk Forlag, Copenhague, 2003.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

N

O

P

R

S

T

El apéndice de este título puede descargarse de forma gratuita desde la ficha del libro en nuestra página web: www.herdereditorial.com.



Jesús Adrián Escudero (Hamburgo, 1964) es profesor de filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona desde 1996 y ha sido profesor invitado en las universidades de Múnster, Milán, Padua, Torino y Arizona. Experto conocedor de la obra de Heidegger, ha traducido diferentes escritos suyos al español. Además, ha publicado *El programa filosófico del joven Heidegger* (2008), *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927* (2009) y *Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles* (2009).

El apéndice de este título puede descargarse de forma gratuita desde la ficha del libro en nuestra página web:

www.herdereditorial.com

Éste es un libro de amplio recorrido y excelentemente documentado que ofrece una visión de conjunto de la génesis y la evolución de la obra del joven Heidegger y de su temprana confrontación con la tradición filosófica, la teología, el neokantismo, el vitalismo, la hermenéutica y la fenomenología. Tomando como hilo conductor la genealogía de la pregunta por el sentido del ser, la presente obra articula, de una forma realmente comprensible, el núcleo temático y metodológico de la obra temprana de Heidegger a partir de un exhaustivo estudio de sus escritos de juventud y de una discusión abierta con la literatura secundaria más reciente.

Más allá de las interesantes interpretaciones heideggerianas de Agustín, Pablo, Lutero, Descartes, Kant, Dilthey, Lask y, sobre todo, Aristóteles y Husserl, el pensamiento del joven Heidegger plantea una serie de problemas filosóficos que todavía hoy en día ocupan un papel central en el debate contemporáneo: desde su innovadora idea de la filosofía como fenomenología hermenéutica, el problema de la formación de conceptos y la noción de interpretación hasta la destrucción de la metafísica, la importancia del método y su significado para toda investigación filosófica.




ISBN 978-84-254-2696-4
9 788425 426964

Herder
www.herdereditorial.com